الفلسفة الإسلامية في المغرب

تأليف

الدكتور

محمد غلاب

الفلسفة الإسلامية في المغرب

تأليف

الدكتور
محمد غلاب

فهرست

مقدّمة

لاريب أن بسط الحركة الفكرية فى عصر من العصور يتطلب من المؤلف عرض آرائه الشخصية فى تاريخ الفلسفة عامة وفى الأنهاج التى سلكها أهل ذلك العصر خاصة ، وكلما كان للبيئة المراد درسها اتصال وثيق بنفسه كان ذلك أدعى إلى حذره من سلطان العاطفة واحتياطه من فتنة الهوى لتصح مقاييسه ، وتعتدل موازناته ، وتبرأ أحكامه من الخطأ بقدر المستطاع .

ولما كانت دراسة أهمية العصر ومزاياه ومظاهره الاجتماعية والسياسية ضرورة لانزاع فيها لكشف خفايا المعضلات الفلسفية التى شغلت المفكرين فى ذلك العصر من جانب ، ولما كان تاريخ الفلسفة من بعض وجوهه هو دراسة المحاولات التى قام بها الأفذاذ من رجال الفكر فى حل أهم المعضلات الكونية والجهود التى بذلوها فى تلك السبيل والمشقات التى احتملوها من جراء إيمانهم بمبادئهم من جانب آخر ، فقد حق على كل من يتصدى لتاريخ الفكر أن يلم بهذه العوامل المؤثرة تأثيرا فعليا مباشرا أو غير مباشر فى تكوين هذا الفكر وفى تطورات مامر به من مشكلات وحلول . ونحن على يقين من أن إلقاء الضوء على أمهات المشكلات الأساسية التى تعنى بها الفلسفة ، والطرائق

التى تعرض بها تلك المشاكل على بسط البحث فى العصور المختلفة ، والأسباب التى تحدد تلك الطرائق ، والمحاولات الفردية التى قام بها كل فيلسوف على حدة ، وما إلى ذلك من بواهر النتائج العقلية لم يكن إلا ثمرة من ثمار الموازنة بين تلك العوامل .

على أن هـذه العناية بالبيئة ومؤثراتهـا لاينبغى أن تفوت علينا الاهتمام بالمواهب الشخصية للمفكرين وبكل الأحداث التى يمكن أن تشرح منتجاتهم ، وتوضح آراءهم ، وتجلوأسباب اتجاهاتهم من الناحية النفسية البحتة ، وكذلك لاينبغى أن نغفل المظاهر المتباينة التى اتخذتها المشكلات وماتعاقب عليها من تطورات منذ أقدم العصور التى عرضت فيها لأن مجموعة هذه المظاهر وتلك التطورات هى التى تؤلف من المشكلات كيانها المتين الذى هو منشأ مغالبتها أحـداث الدهر ، ومأتى بقائها على الزمن .

كانت الفلسفة الاسلامية إبان النهضة العربية تكون مع الفلسفة الاغريقية كلا منسجما بلغ اتساقه حد الائتلاف الذى صار من العسير معه فصل أحد الانتاجين عن الآخر ، لحمل ذلك عددا غير يسـير من الباحثين القدماء والمحدثين على تقرير أن مفكرى الاسلام لايزيدون على أنهم نقلة أومقلدون . ولاجرم أن هذا يقتضى من المعنيين بدراسة الحركات الفكرية مضاعفة جهودهم لاماطة اللثام عن هـذه الحقيقة ، وذلك لايتيسر إلا بالوقوف على منتجات أولئك الأعلام دراسـة

وتحليلا وموازنة واستنباطا حتى يتهيأ لهم تحديد المنزلة الحقيقية التى تشغلها كل طائفة من المنتجات بازاء غيرها ، وهـذا هو الذى سنحاوله آملين أن نهتدى إلى كشف المكانة الدقيقة التى تستحقها الفلسفة الاسلامية بين صفوف الفلسفة العامة ، فاذا فرغنا من هذه المهمة عنينا بالموازنة بين منتجات المشرق والمغرب من هذه الفلسفة ، ثم حددنا موضع كل منهما تجاه الأخرى .

بيد أنه لما كانت الفلسفة المغربية قد انتهلت من الينابيع الاغريقية الأصلية بطريقة مباشرة إذا صح هـذا التعبير من جهة ، وسلكت فى فهمها ذلك التراث وتوجيهها إياه وسائل أخرى غير التى سلكتها الفلسفة الشرقية من جهة ثانية ، وكانت فى عمومها أورتودوكسية أى أكثر ولاء لأرسطو الحقيق وأشد استمساكا بآرائه الصحيحة من جهة ثالثة ، وكانت تتظاهر بأنها تتعقب ذلك الانتاج المشرقى لتنقده أكثر مما تستفيد منه من جهة رابعة ، فقد دفعنا كل ذلك إلى أن نستجيب لما لدينا من العوامل الخاصة التى حملتنا على نشر هذا الموجز عن الفلسفة المغربية قبل شقيقتها التى سبقتها إلى الوجود بزمن غير يسير .

لما بسطت الفتوحات الاسلامية سلطانها المترامى الأطراف وفرضت دينها ولغتها على البلاد المفتوحة ، كان من الطبيعى أن تتصل العقليات المختلفة ، وتتلاقى الأفكار المتباينة ، وتختمر الثقافات المتنوعة فينشأ من كل ذلك مزيج متغاير العناصر ، حاد التفاعل ، وهذا هو

الذى حدث فعلا ، إذ لم تكد الدولة العباسية تنتصر على خصومها من الأمويين ومناوئيها من العلويين والخراسانيين ، وتظفر باستقرار السلطان حتى أحست بالحاجة إلى تأسيس الملك على دعائم العلم ولا سيما أن أنباء الحركات العقلية كانت تترامى إلى ملوكها من البلاد العريقة فى المعرفة والآخذة بنصيب موفور من الثقافة الهيلينية كمصر وسوريا وفارس ، فشاد أولئك الملوك أبنية تلك النهضة الجليلة التى لا يتسع هذا المجال للحديث عنها .

غير أنه لما كانت الروح السائدة فى تلك الأصقاع الراقية التى غزاها الاسلام هى روح الأفلاطونية الحديثة ، فقد كان من المحتوم أن يحدث تعارض بين عقيدة الاله الواحد العالم المريد القادر الذى خلق كل شىء من العدم المطلق ، وهى العقيدة التى أتى بها القرآن ، وبين فكرة المبدأ الأوحد الذى فاض عنه كل ما عداه عن طريق الانبثاق غير المراد والذى لا يتنزل إلى منزلة قصد الاتصال بالعالم الأدنى ، وإنما شوق هذا العالم هو الذى يحقق اتصاله به شأن العاشق مع معشوقه ، وتلك هى فكرة الأفلاطونية الحديثة ، ولقد كان هذا التعارض منشأ تلك المجادلات الثرية التى احتدم لهيبها بين مفكرى المسلمين منذ بدء احتكاكهم بالمعارف الأجنبية ، ولكن الفضل الأساسى فى هذه الثروة الثقافية الواسعة يرجع على الأخص إلى الترجمة فهى التى ألهمت الحركة الفكرية الاسلامية أن تتخذ لها اتجاها خاصا .

على أن هـذه المعارف المترجمة قـد وقعت فيها تزييفات أبهمت الحقائق على مفكرى العرب ، وهوت بكثير منهم إلى حضيض الخلط والاضطراب . ومن جوهريات تلك الزوائف كتاب ربوبية أرسطو "Théologie d'Aristote" الذى هو موجز لبعض آراء الأفلاطونية الحديثة ، وكتاب العلل "Des Causes" وهو متناثرات من آراء بروكلوس ، "Proclus" وإنما أشرنا هنا إلى تلك الزوائف لنثبت أن من خصائص العقلية الشرقية المقدرة على قبول المظهرين المتعارضين من منبع واحد دون شعور بالتنافر الطبيعى المتأصل بينهما . ومن دلائل ذلك أن فلاسفة الاسلام لم يشككهم إسناد ذلك التنسك المستفيض الوارد فى كتاب الربوبية إلى أرسطو مع علمهم التام بواقعيته الصلبة التى لا تعرف فى اعتمادها على الحس هوادة ولا لينا ، بل استساغوا صدور هذه المتضادات الصارخة عن المعلم الأول دون تضايق ولا ارتباك ، اللهم إلا إذا استثنينا تلك الريبة الباهتة التى عرضت للفارابى عروض البرق ثم لم يلبث وميضها أن خبا أمام سلطان أرسطو وأصبح فى خبر كان (١) .

---

(١) شاك الفارابى مارآه معزوا إلى أرسطو فى كتاب الربوبية مما يتناقض مع ماهو ثابت فى كتبه الأخرى ، فشع أول الأمر فى عقله نور النقد الحر ، ففرض وتوقع أحد ثلاثة أمور ، الأول أن يكون أرسطو قد تناقض ، والثانى أن يكون بعض المعزو إليه منحولا ، والثالث أن يكون لعباراته تأويلات خفيت على العقول ، ولكنه لم يلبث مع الأسف أن تضاءل أمام عظمة أرسطو ، فاستبعد عليه التناقض ، واستكثر على الرواة الانتحال وانتهى بأن قرر أن لعباراته =

على أنه يجب علينا للحق أن نصرح بأن هذه الظاهرة كانت فى الفلسفة المغربية أقل منها فى الفلسفة المشرقية ، ولعل نشوء النقد واضطرام شعلة المعارك العقلية بين المفكرين كانا من أسباب هذه اليقظة وذلك الاحتياط .

إجتازت الفلسفة الأغريقية بغداد ومصر وسوريا إلى بلاد الأندلس تحدق بها شروحها وتوجيهاتها ، وتحليلاتها وإجلالها ، ونقدها ومهاجماتها ، فكان إزهارها فى بلاد المغرب هو أوان ذبولها وتدهورها فى المشرق ، ولكن يبدو أن فلاسفة الأندلس قد أغضوا عن مجهودات أسلافهم الشرقيين فى إيضاح الفلسفة الأغريقية أو حرصوا على الأقل على أن يظهروا بهذا المظهر فلم يعرضوا — فى مجموع آرائهم — لمنتجات أولئك الأعلام الشرقيين إلا بالنقد والتجريح ورميهم بعدم الفهم تارة وبالتدليس أو بمجاملة الجماهير تارة أخرى :

ولقد كان من نتائج هذا النهج الذى انتهجه هؤلاء المفكرون بازاء أسلافهم أن اقتنع بعض مؤرخى الحركة العقلية فى المشرق بأن إنتاج المغربيين يمكن أن يعتبر سلسلة أجنبية عن إنتاج أسلافهم فأهملوهم فى مؤلفاتهم عن عمد ، بل عن سبق إصرار . ولهذا ، لم يكن سطوع أسمائهم نتيجة لمجهودات المؤرخين الشرقيين ، وإنما كان الفضل فيه

= معانى غامضة يجب التسليم بما ترمى اليه على حد قول الفقهاء : للشرع فى ذلك حكمة لا نعلمها . راجع صفحة ٢٧ من كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطو طاليس » للفارابى .

للمدرسيين من الأوروبيين الذين تأثروا بهم تأثراً عميقاً . ومن آيات ذلك أن ابن جيبرول كان فى القرن الثالث عشر أحد المنابع الأساسية للأفلاطونية الحديثة ، وفى الوقت عينه صار مذهبه أعظم المذاهب التى طبعت الفرانسيسكانيين بطابعها ، وأكثر من هذا أن ابن رشد كان له — فى فلسفة العصور الوسيطة — أثر بلغ من العظم حدا جعل كل باحث يشعر بأن الضرورة تقضى عليه بأن يخصص له بين منتجات تلك البيئة فى هاتيك العصور فصولا مسهبة . ولقد أطلق الباحثون المحدثون على هذا الجانب من مذهب ابن رشد اسم الرشدية اللاتينية "Averroïsme Latin" وهم يعنون بذلك تلك الحركة التى بدأت تنمو وتنتشر فى جامعتى باريس وبادوا منذ القرن الثالث عشر والتى ظلت زاهرة متلألئة فى هذه الجامعة الأخيرة إلى عهد النهضة كما سنبين ذلك فى موضعه . وليس هذا فحسب ، بل إن القديس توماس — رغم مهاجماته إياه — كان يدعوه أعظم شراح ارسطو على الاطلاق . وقد تأثر به إلى حد أن استعار فى مؤلفه العظيم نفس الصور التى ابتكرها ابن رشد فى شروحه لأرسطو (١) .

وإذاً، فقد تبين مما تقدم أن مصادر المعرفة الحقة للفلسفة الأندلسية توجد فى الغرب أضعاف وجودها فى الشرق ، وأن من الوفاء للعلم عامة ولهذا الجانب من جوانب الانتاج الفكرى خاصة أن نتعقب هذه

---

(١) F. Palhoriés, Vies et doctrines des grands philosophes, t. 11,P.59.

الفلسفة — ولكن دون أن نهمل مصادرها المباشرة من كتب أصحابها — فى مؤلفات الأوروبيين غير مبالين بما عسى أن يقال من أننا اعتمدنا على مصادر دخيلة ، فان ذلك سيكون من جانب القائلين به لونا من ألوان التجنى إذ أن أولئك الباحثين الغربيين هم ورثة المنتجات المغربية عامة والتراث الرشدى خاصة عن طريق اللغتين : العبرية واللاتينية اللتين ترجمت إليهما مؤلفات هؤلاء الأعلام إبان محنة الفلسفة . ومن ثم لا ينبغى أن تصرفنا العصبية عن تعقب الحقائق فى مواطنها ، لأن العلم لا وطن له.

لهذه المجافاة المتبادلة المقصودة بين فلاسفة المغرب ومؤرخى الفكر فى الشرق من ناحية ، ولذلك الأثر البارز الذى تركه أولئك الأفذاذ فى البيئات العقلية الأوروبية فى العصور الوسيطة وفى عصر النهضة من ناحية ثانية لم نر بأسا فى أن نفصل هذا الجزء الجوهرى من جسم الحركة الفلسفية الاسلامية ، وأن نخصص لأعيانه سفرا مستقلا نعتمد فيه أكثر ما نعتمد — بعد المصادر الأصلية — على مؤلفات الباحثين الأوروبيين . ولنا موطد الأمل فى أن نوفق فى وضع أولئك الأعلام فى مرتبتهم الحقيقية وأن نحكم لهم أو عليهم أحكاما نزيهة بريئة عن علائق الافراط وغواشى التفريط .

القاهرة فى أول ابريل سنة ١٩٤٨ محمد غلاب

نظرة عامة

(١) محاكاة ومنافسة

كانت قرطبة فى مبدأ نهضتها تتخذ بغداد مثلا أعلى تسير على نموذجه وتنسج على منواله فى كل شىء : فى الأدب والفن ، وفى الموسيقى والفلك وفى الطب والكيمياء ، وفى العلم والحكمة ، وفى الأخلاق والسياسة ، وبالاجمال فى كل نواحى الحياة الثقافية ، وكانت تغالى مغالاة شديدة فى احتذاء خطواتها حتى لقد أخذ الشعراء فى الدولتين يتفكهون بهذا التقليد فى قصائدهم ونوادرهم ، وكثيراً ماردددوا قول أحدهم : «كالهر يحكى انتفاخا صولة الأسد» . ومن يستقص تاريخ الحركة العقلية فى الأندلس تتضح له صحة ما نقول .

فلما ترامت الأخبار من الشرق إلى خلفاء الأندلس الأولين بأن بغداد قد أصبحت كعبة العلم وعاصمة الثقافة الانسانية عز على أولئك الخلفاء أن يقفوا جامدين وأندادهم يسيرون ، وصعب على نفوسهم أن يسبقهم خلفاء العباسيين إلى ميدان العلم ، وهم فى نظرهم أنصاف أعجام فبعثوا رسلا أذكياء أكفاء إلى دار السلام مزودين بمبالغ ضخمة من المال وأوصوهم أن يسلكوا الممكن وغير الممكن من الطرق للحصول على أهم ما تتباهى به بغداد من درر العلم وجواهر المعرفة ،

فذهب أولئك الرسل واستعملوا الروية والأناة ، وبذلوا المال بسخاء فنجحوا فى رسالتهم وقاموا بمهمتهم خير قيام ، وعادوا من دار الحكمة وقد نقلوا أكثر ما ترجم من المؤلفات فى بغداد وسلموها إلى الخلفاء فحفظوها بين سحورهم ونحورهم ضناً بها وحرصا عليها ، وأمروا بنسخ صور كثيرة منها ، فذاعت فى ربوع الأندلس ثم تخطت البحر الأبيض إلى شمال افريقيا .

(٢) عهد الحكم الثانى

يحدثنا المؤرخون أن الحكم الثانى كان له فضل التفوق فى جمع هذه الثروة العظيمة التى كان لها فيما بعد أثرها البارز فى بناء صرح المدنية الانسانية بما أحدثته من انقلاب فى الأفكار الأوروبية فى أواخر القرون الوسيطة مما كان أحد الأسباب القوية المباشرة للنهضة الأوروبية الحديثة .

وفى الواقع أن هذا الأمير قد أدى إلى الحركة العقلية فى المغرب خدمة لا تقل عما أداه خلفاء بغداد إلى نهضة المشرق ، إذ قد أنبأنا التاريخ أن الأندلس كانت فى عصره أكبر أسواق الأدب والعلم ، فكان المنتجون يؤمونها من جميع البقاع حاملين منتجاتهم ، فاذا مثلوا بين يدى الملك اشترى منهم هذه المنتجات بأثمان جديرة بتشجيعهم ، وبحملهم على العودة بأضعاف ما كان معهم أول مرة . فمن ذلك مثلا أنه اشترى نسخة من كتاب الأغانى لأبى الفرج الأصفهانى بألف دينار

ذهبا ، فكان من نتائج هذا التشجيع أن أصبحت الكتب فى جميع العلوم والفنون تتداول فى الأندلس قبل معرفتها فى البلاد التى ألفت فيها.

ولم يكتف هذا الأمير بذلك العرض الذى كان المؤلفون والتجار يقومون به فى بلاده ، فأرسل رسلا إلى القاهرة والأسكندرية وبغداد ودمشق وأوصاهم أن ينقبوا جهد طاقتهم عن أنفس الكتب ، فاذا عثروا على شيء منها فليشتروه بأى ثمن كان دون تشدد فى المساومة حتى لا يوئس ذلك المؤلفين فيصرفهم عن التأليف فتكون نتيجة ذلك نكبة البلاد الاسلامية عامة ودولة الأندلس خاصة

ظل هذا الأمير الجليل يوالى تشجيعه للنهضة العلمية حتى لقد حدثنا بعض المؤرخين فى هذا الصدد حديثا هو فيما نرى لم يبرأ من المغالاة التى نلاحظ — مع الأسف الشديد — أنها كثيراً ما تلازم كتب التاريخ العربية ، مجمله أن عدد المجلدات التى حوتها مكتبته بلغ أربعمائة ألف مجلد ، وأن عناوين هذه المؤلفات قد ملأت أربعة وأربعين مجلداً ، وأن نقل هذه الكتب من دار إلى دار كان يستغرق ستة أشهر كاملة . وأن الخليفه نفسه قد قرأ أهم هذه الكتب وكتب عما لفت نظره منها ملاحظات ومذكرات وأنه كان يخصص من وقته جزءاً كبيراً للتحدث مع العلماء والأدباء وأنه كان شديد العنايه بمعهد قرطبة الذى كان طلابه يعدون بالآلاف وأنه أعلن التسامح الذى أمر به الاسلام وأباح حرية الجدل والنقاش فى جميع المسائل حتى يكون

النصر للحق لا للتعسف ، فزالت الأحقاد من النفوس وحل محلها الصفاء والوئام ، وتم التعاون على إنهاض البلاد وإنماء ثروتها العلمية .

(٣) عهد المنصور

بيد أن هذا العصر الذهبي لم يدم طويلا ، إذ لم يلبث الفقهاء وبعض المتكلمين فى المشرق أن أعلنوا أنهم يشكون فى نجاة الخليفة المأمون من النار ، وأنهم لا يطمئنون إلى مصيره ، لأنه عمل على ترويج الفلسفة فى الأمة الاسلامية فلم يكن من فقهاء المغرب إلا أن قلدوهم فى هذا الرأى . ومنذ ذلك الوقت بدأ رجال الدين فى الأندلس يقطبون حواجبهم للفلسفة ويهمس بعضهم فى آذان بعض بما يترتب عليها من شر وسوء .

وفى أثناء ذلك كان الحكم قد توفى وطغى المنصور على ابنه وولى عهده الضعيف فاغتصب منه العرش ثم أحسّ على أثر ذلك بأن موقفه غير شرعى فنصح له أحد أعوانه بأنه إذا تظاهر بالتعصب للدين فأحرق كتب الفلسفة وحظر دراستها واضطهد المتفلسفين وتقرب من الفقهاء استطاع أن ينال منهم الفتوى بشرعية موقفه ، فلم يتردد فى العمل بهذه النصيحة وأمر فى الحال بتكديس كتب الفلسفة فى أحد ميادين قرطبة وأشعل فيها النار ثم منع دراستها فى المعهد .

ويعلق الأستاذ رينان على هذه الحوادث بقوله : « ومع ذلك فقد

برهنت لنا التجارب على أن الفلسفة ليست فى حاجة إلى حماية أو عطف كما أنها لا تستأذن أحداً ولا تتلقى الأوامر من أحد » (١)

وفى الحق أن هذا الاضطهاد كأنه أنضج الفلسفة ودعم أسسها إذ نبأنا أحد المؤرخين أنها كانت مزهرة فى عصر الاضطهاد إزهاراً لا يقل فى روحه ومعنويته عنه فى عهد الحكم. وآية ذلك أن هذا الاضطهاد لم يلبث أن أنضج فى الأندلس تلك العقليات الراجحة العظيمة كابن طفيل وابن رشد وابن ميمون وغيرهم من العباقرة والموهوبين الذين سطعت أضواء مواهبهم وكثرت منتجاتهم وبرزت مبتكراتهم كما سنبين ذلك حين نعرض لهم.

ومهما يكن من الأمر فقد كانت الفلسفة فى المغرب منذ نشأتها تستمتع بعطف الملوك وتشجيعهم حينا، وتستهدف لسخطهم وخطرهم حينا آخر حتى كان ذلك الخليفة الضيق العقل المحصور الذهن الذى كان يقع بسهولة فى قبضة خداع ذوى الأغراض السيئة وهو يعقوب المنصور الذى سار على الطرف المناقض من نهج والده فدس عنده جماعة من الخبثاء للفلسفة فأوقع بها وبأهلها شر وقيعة وأمر باحراق جميع الكتب التى تعرض لها من غير استثناء، ولولا أن قيض الله لحفظ بعض هذه الكتب القيمة جماعة من المفكرين الاسرائيليين لأصبحت الآن فى خبر كان.

---

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, P.7.

(٤) أثر البيئة والزمن

يرى بعض الفرنجة أن الفلسفة الاسلامية الغربية كانت أخصب من أختها الشرقية ، ويرجعون هذا الفرق إلى علة البيئة الطبيعية التي هي في الأندلس أخصب منها في بغداد . ونحن أولا لا نسلم بأن الفارابي — وله ما نعرفه في العقول العشرة وفي غيرها من المناحي الفلسفية — ولا بأن ابن سينا — وله تلك المبتكرات في النفوس الفلكية وفي النفس الانسانية وفي مصادر المعرفة البشرية وفي غير ذلك — لا نسلم بأن هذين الفيلسوفين أقل قيمة من ابن رشد ، بل نستطيع أن نؤكد أنهما أكثر منه استقلالا في الرأي وأعظم ابتداعا في الفكر الفلسفية وأقل تمسكا بآراء أرسطو ، وبالتالي أدخل منه في باب التفلسف .

على أننا لو سلمنا بهذا لم نعزه إلى ذلك السبب الذي عزاه اليه الأوروبيون فحسب ، بل نعزوه مع ذلك إلى التقدم الزمني وإلى نضوج الفلسفة الاسلامية وإلى اطلاع ابن رشد على ما كتبه الكندي والفارابي وابن سينا وعلى ردود الغزالي وأمثاله عليهم وما نجم عن ذلك من توضيح المشاكل وتصفية المجادلات .

(٥) ثمرة التسامح في الأندلس

وأياما كان فان مسلمي الأندلس — على الرغم من عنايتهم بنقل المعارف الأجنبية إلى الحد الذي أسلفناه — لم يزاولوا التفلسف في أول

الأمر بهيئة جدية وإنما كانت البيئة اليهودية أولى البيئات التى عنيت بالنظر عناية خاصة .

وتفصيل ذلك أن اليهود لما نظروا حولهم فى العصور الأولى للاسلام لم يجدوا موضعاً ينجون فيه من الاضطهاد ويظفرون فيه بأكبر قدر ممكن من التسامح ورحوبة الصدر خيراً من بلاد الأندلس فتدفقوا اليها بهيئة لفتت أنظار أهل تلك العصور إلى حد أن أطلقوا عليها اسم أورشليم الجديدة . وقد حملوا معهم إلى تلك الأصقاع كل تراثهم العقلى .

ولما كان السلطان فى تلك البلاد للعرب فقد صارت اللغة العربية لغة التخاطب والتدريس والتأليف للمسلمين والمسيحيين واليهود جميعا فأخذ هؤلاء الأخيرون يستخدمونها فى الجدل العقلى ويضعون بها المؤلفات النظرية التى حملوا عناصرها معهم من الشرق ولا سيما من مدرسة سورا الربانية التى كانت أولى غاياتها التوفيق بين العقل ونصوص الكتاب المقدس والتى كان رئيسها « سعاديا بن يوسف الفيومى (١) » .

بلغت عناية اليهود بالفلسفة فى ذلك العهد حدا عظيما ، فأسسوا فى قرطبة مدرسة فلسفية كان لها فضل السبق فى نشر التفلسف الجدى وإبراز الاستفادة من حكمة فلاسفة الاغريق إلى حيز الوجود . ولهذا

---

(١) هو يهودى ربانى ولد فى الفيوم بمصر فى سنة ٢٧٩ هـ — ٨٩٢ م وعين رئيسا فى هذه المدرسة فى سنة ٣١٦ هـ — ٩٢٨ م وتوفى فى سنة ٣٣١ هـ — ٩٤٢ م

لم يكن من الغريب أن يشهد التاريخ أن أول فيلسوف ظهر فى بلاد الأندلس هو يهودى، وهو ابن جيبرول ، وأن الحكمة حين طردها التعصب فيما بعد من البلاد الاسلامية لم تجد لها صدورا رحبة تحضنها وتحميها من غوائل الفناء إلا بين اليهود من تلاميذ ابن رشد كما سنشير إلى ذلك فى حينه .

على أن هذا الفيلسوف — وإن كان من طليعة فلاسفة الأندلس — لم يبلغ درجة فلاسفة المسلمين الذين أتوا من بعده كابن باجة وابن طفيل وابن رشد كما سنبرهن على ذلك فى مواضعه . وإليك هؤلاء الفلاسفة تبعا لترتيبهم الزمنى :



١

ابن جبيرول – Ibn Guébirol

ا ـــ شخصيته

(١) حيـاته

ولد سليمان بن جبيرول فى مدينة ملجا حوالى سـنة ٤١٦ هـ — سنة ١٠٢٥ م ولا يعرف التاريخ شيئا يذكر عن حياته، وإنما هو يروى أنه قد وجدت إحـدى رسائله الأخلاقية تحمل تاريخ سـنة ١٠٤٩ م ووجدت له قصيدتان ، إحداهما عليهـا تاريخ سـنة ١٠٤٠ م وثانيتهما عليها تاريخ سنة ١٠٦٤ م وأنه توفى حوالى سنة ٤٦٣ هـ — سنة ١٠٧٠ م وأن هناك قصـة غير موثوق بهـا تحدثنا أنه مات مسموما بيد أحد حساده من المسلمين .

كان ابن جبيرول معروفا بين يهود عصره بأنه من الشعراء الموهوبين والفلاسفة الأحرار .

أما عنـد غير بنى جلدته من اليهود فقد ظل مجهولا زمنـا طويلا بل إن فلاسـفة القرون الوسيطة المسـيحيين كثيراً ما كانوا يذكرون آراءه تحت اسم : أفيسيبرون Avicebron وقد ظل الباحثون

المحدثون يجهلون شخصيته ويعتقدون أنه فيلسوف عربى حتى قام الأستاذ « مانك » ببحوثه الموازَنية التى أثبتت أن « أفيسيبرون » هو ابن جيبرول اليهودى .

(٢) مؤلفاته

كتب ابن جيبرول عددا من المؤلفات فقد أكثره ، وأهم مابقى منها باللغتين : العبرية واللاتينية هو كتابه الذى نستطيع أن نترجم عنوانه « منابع الحياة » والذى نلخص لك فيما يلى تحليله عن الأستاذ مانك .

قسم المؤلف هذا السفر إلى خمسة كتب ، فالأول هو عبارة عن ملاحظات عامة على الهيولى والصورة بين فيها أنواعهما المختلفة . والثانى عالج فيه المادة المصورة التى يمكن تطبيق جميع المقولات عليها تطبيقا واقعيا . والثالث أثبت فيه وجود الجواهر البسيطة التى هى الوسائط بين العلة الأولى والعالم المادى . والرابع قرر فيه أن كل الجواهر البسيطة مؤلفة من مادة وصورة ، وأن هذا التأليف لايتعارض مع بساطتها لأنها بسيطة بالنسبة إلى ماهو دونها ، ومؤلفة بالنسبة إلى ماهو فوقها ، وهو : الارادة والاله اللذان هما وحدهما البساطة الكاملة . وقد أعلن القديس توماس وألبير الأكبر أن ابن جيبرول هو أول من قال بهذا الرأى .

وفيه أيضا أثبت أن الصورة فى الكائن تمثل الوحدة ، والمادة

تمثل الكثرة ، وانه لما كانت الكائنات مؤلفة من الصورة والمادة ، فقد وجب ألا تكون الوحدة هى أصلها . ولما كانت الصورة موازية للواحد ، والمادة موازية للاثنين ، فقد وجب أن يكون أصل الأشياء المؤلف منهما هو الثلاثة المؤلفة من واحد واثنين . وبهذا يكون تأليف جميع الموجودات المؤلفة تابعا لطبيعة تكوين الأعداد ، وتكون هذه الكائنات خاضعة للعقل خضوع الأعداد للواحد .

ولا ريب أن أثر الفيثاغورية وإخوان الصفاء على هذا الرأى واضح لايحتاج إلى تدليل . وفى الكتاب الخامس عالج المؤلف الهيولى والصورة العامتين ، أى أنه درس فكرة المادة والصورة فى أوسع معانيهما على الجواهر البسيطة والمركبة ثم أضاف إلى هذا شيئا من الايضاح للارادة التى هى المنبثق الأول عن الاله والتى تسود كل الموجودات .

ب ــ مذهبه

إن نقطة الصدور التى بدأ منها ابن جيبرول تفلسفه هى المادة أو الهيولى الصناعية ، ثم أخذ يرتقى من درجة إلى درجة حتى وصل إلى الصورة والهيولى العامتين ، وإذ ذاك وصل إلى مبدأ الميتافيزيقية ثم تتبع السلسلة صاعدا إلى الارادة الالهية ثم إلى الاله نفسه . ومن هذا يبين أن ميتافيزيقيته يمكن أن تنقسم إلى ثلاثة أقسام ، أو هى ثلاثه

مراتب : الأولى علة العلل ، والثانية إرادتها أو كلمتها المنشئة ، والثالثة الهيولى والصورة العامتان . فأما علة العلل أو الجوهر الأول ، فهو يقرر أنه لا يمكن الوصول إلى إدراكه عن طريق النظر الفلسفى وحده ، وأما الارادة الالهية فهو يقرر أنها العلة الفاعلة الأولى ، أو الواسطة الأولى بين الاله والعالم ، إذ أن العالم لم ينبثق عن العقل الالهى كما قرر القدماء ، وإنما انبثق عن الارادة الالهيـة الفائضة عن هـذا العقل . وإذاً ، فلم يكن وجود العالم ضرورة وإنما كان عملا إراديا حرا .

ولا يخفى أن هذا تجديد قيم من جانب ابن جيبرول لأن أرسطو وأتباعه من فلاسفة الشرق الاسلامى كانوا قد قرروا أن العالم صدر عن العقل الالهى لا عن الارادة . وهـذا يقتضى أن يكون الصـدور اضـطراريا ، فتصريح ابن جيبرول بارداية الصـدور ابتداع فلسفى لا يستهان به .

وعنده أن الكمال الذى يمنحه الاله العالم ليس شـيئا مذكورا إذا قيس بالكمال الأعلى الموجود فى الارادة .

تتمثل هذه الارادة فى أقانيم متفاوتة الدرجات ، فالمنبثق الأول عنها هو الهيولى والصورة العامتان اللتان لا يبرأ عنهما أى موجود إلا الاله والارادة .

ومن اجتماع الهيولى والصورة وجد الأقنوم الأول أو العقل العام الذى تمثل أولا فى جسم العالم ثم فى الشخصيات العاقلة . وعن هـذا

الأقنوم الأول فاض الأقنوم الثانى أو النفس العامة التى تمثلت هى الأخرى فى جسم الكون ثم فى الشخصيات العاقلة كذلك . وعن هذا الأقنوم الثانى فاض الأقنوم الثالث أو الطبيعة ، وهى القوة العليا التى تسود العالم المحس وتمنحه الحركة ، وهى آخر الجواهر البسيطة وأدناها ،

وفى هذه النقطة أيضا يبتعد ابن جيبرول عن أرسطو الذى قرر أن الطبيعة مرتبطة بالعالم المحس .

وكما قرر أن العالم الأعلى درجات ، قرر أن للعالم المحس نظير ذلك وفى هذا برهان ساطع على أن العالم كله يؤلف وحدة ، جزؤها الأعلى مثال لجزئها الأدنى ، ولما كان الجزء الأعلى محجوبا عنا ، فاننا نستطيع — بمشاهدة الجزء الأدنى — أن نحكم عليه ، بل نتغلغل إلى أسراره .

وعنده أن النفس — لانبثاقها عن العقل — عارفة بالطبع ، فاذا هوت إلى الجسم نسيت معارفها وصارت فى حاجة إلى التذكر ، وهو لايتحقق لها إلا باتخاذها المحسات وسيلة إلى استعادة المعقولات فتسمو من الأولى درجة بعد درجة حتى تصل إلى قصوى الدرجات التى يمكنها الوصول اليها ، ولكنها بقدر ماتصعد تشعر بأن ما وصلت اليه من المعرفة غير كاف حتى إذا انتهت إلى الارادة أدركت أن معرفتها عن طريق العقل غير ممكنة ، وإنما هى ممكنة عن طريق الغيبوبة .

أما الاله فهو غـير قابل ألبتة للمعرفة الـكنهية لاعن طريق العقل ولا عن طريق الغيبوبة ، وإنما ندركه إدراكا غير مباشر عن طريق الآثار الصادرة عن الارادة .

ولا نحسب أن من العسـير على البـاحث أن يسـتشف آثار أفلاطون فى آراء ابن جيبرول عن معرفة النفس فى عالم ماوراء الأشباح ثم نسيانها بهبوطها فى الجسم ثم احتياجها إلى التذكر كما أنه يتبين آثار الفلسفة الاسكندرية فى فكرة الغيبوبة وفى تقديس الاله ورفعه عن مواطن المعرفة البشرية .

ويلاحظ الأستاذ مانك أن ابن جيبرول ــ على مافى فلسفته من آثار اسكندرية ــ قد بذل جهده فى أن يتجنب وحدة الوجود فقال بنظرية الارادة الالهية ، ولـكن هل نجح فى هـذه المحاولة ؟ وهل أنقذ هذا الجهد آراءه من وحدة الوجود ؟ كلا ، فان نظريتـه قد قادته إلى تقرير أن الهيولى والصورة قديمتان لانبثاقهما عن الارادة القديمة على الرغم من أن دينه قـد ألزمه بالاعتراف بالخلق من اللاشيء ، فلم يجد بدا من أن يتأرجح بين الفريقين ، فيعلن مع الفلاسـفة أن الهيولى والصـورة العـامتين قديمتان ، ومع الدين أنهما مخلوقتان للارادة الالهية . ولا ريب أن هذا ليس هو الخلق الذى رمى اليه الدين وصرح بأنه محدث وقع فى الزمان (١) .

---

(١) S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 226

٢

ابن باجة Avempace

ا ــ شخصيته

(١) نسبه وحياته

هو أبو بكر محمد بن يحيي المعروف بابن الصائغ أو بابن باجة. وقد ادعى بعض مؤرخي العرب أن معنى هذه الكلمة فى اللغة الاسبانية الفضة. وبهذا تنعقد الصلة بين كلمتى ابن الصائغ وابن باجة. وقد علق الأستاذ مانك على ذلك بما يفيد أنه لو صحت هذه الدعوى لكان من المحتمل أن تكون كلمة باجة قد حرفت عن كلمة « باتشا » مثلا التى هى بدورها حرفت عن كلمة « بلاتان » التى معناها : الفضة. وهنا تقع الصلة بينها وبين كلمة : الصائغ التى ترادف فى اللغة اللاتينية : « الفضى (١) ». وقد حرف الأوروبيون فى القرون الوسيطة اسم ابن باجة فنطقوه : « أفيمباس » كما حرفوا أسماء : ابن سينا وابن جيبرول وابن طفيل وابن رشد، فنطقوا الأول : « أفيسين » والثانى: « أفيسيبرون » والثالث « أبو باسير » والرابع : أفيروويس ».

---

(١) S. Munk, ibidem, p. 383.

ولد ابن باجة فى مدينة سراجوس فى القرن الحادى عشر ، ولا يعرف تاريخ مولده بالضبط ، وكذلك لا يعرف شيء يذكر عن طفولته ومبدأ شبابه ، وإنما كل الذى يستطيع المؤرخون أن يؤكدوه فى هذا الصدد هو أنه عاش فى إشبيلية وغرناطة وفاس ، وأنه كتب رسائل فى المنطق فى مدينة إشبيلية فى سنة ١١١٨ م وأنه مات فى مدينة فاس فى سنة ١١٣٨ م ولم يكن قد تقدمت به السن بعد . ويروى بعض مؤرخى العرب أنه مات مسموما بيد طبيب كان يحسده على ذكائه وعلمه وشهرته.

(٢) مؤلفاته

ألف ابن باجة — رغم أنه توفى فى شبابه — عددا هاما من الكتب ، بعضها من وضعه الخاص ، والبعض الآخر شروح لمؤلفات أرسطو وغيره من الفلاسفة . فأما القسم الأول فأهمه ما يلى :

(١) « فى تدبير المتوحد » وهو أجل كتبه وأجدرها بالدرس والتحليل ، ولكنه مع الأسف الشديد قد فقد ، وقد شوقنا ابن رشد إلى ما احتواه من نظريات فقال :

« لقد حاول أبو بكر ابن الصائغ أن يضع منهجا للتوحد فى هذه البلاد ، وسنجتهد أن نبين فى موضع آخر الغاية التى قصد إليها المؤلف ، لأنه هو الوحيد الذى عالج هذا الموضوع (١) » .

(١) S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 388.

ولكننا لم نعثر فى بقية كتب ابن رشد المتداولة بيننا على هذا البيان الذى وعد به .

غير أن موسى النار بونى قد سجل فى أحد كتبه العبرية تحليلا قيما لهذا الكتاب سمح لنا بأن نحيط بشيء مما احتوى عليه من آراء مؤلفه فى كيفية وصول المتوحد إلى الحق والخير وصلاحه لأن يكون عنصراً أساسيا للدولة المثالية . وقد أردنا أن ننقل لك هنا نبذا وجيزة من هذا التحليل ، لنبسط أمامك صورة مصغرة مما فى هذا الكتاب . وإليك هذه النبذ :

تتألف هذه الرسالة — فيما رواه لنا الأستاذ مانك عن موسى الناربونى — من ثمانية فصول :

الأول شرح فيه المؤلف معنى كلمة تدبير ، فأبان أنها تطلق على كل مجموعة من القواعد التى يضبط بها عدد من الأفعال يتجه الى غاية واحدة كتدبير الأسرة وتدبير الجيش وتدبير الدولة . ولما كانت أفعال الفرد المتجهة نحو غاية السمو لا بد لها من تفكير مستقيم بعيد عن كل تأثير أجنبى ، ولما كان هذا النوع من التفكير لا يتيسر إلا لمن اعتزل الهيئة الاجتماعية المرهقة بأدناس العرف والعادات والجهل وتمركز فى داخل نفسه ، فقد عنون رسالته : « تدبير المتوحد » .

وعنده أن تدبير المتوحد الذى اعتزل الهيئة الاجتماعية الناقصة هو صورة الدولة الكاملة تلألأت أمام عقل هذا الفرد فتعقبها

ليحقق وجودها فى دولته ، وهو يرى أن الدولة المثالية يجب أن تخلو من الأطباء والقضاة والقوانين ، لأنها لا تكون مثالية إلا إذا صار كل أهلها أصحاء عدولا اخيارا . وفى هذه الحالة يكون وجود الأطباء والقضاة والقوانين نوعا من العبث . وهؤلاء المعتزلون أو المتوحدون هم عناصر الكمال فى الدولة الناقصة التى تسودها الاريستوقراطية أو الأوليجارشية (١) ، أو الطغيان .

وفى الفصل الثانى درس المؤلف جميع الأفعال الانسانية ليتبين ما يمكن أن يحقق من بينها غاية المتوحد ، فألفى هذه الافعال تنقسم إلى قسمين : الأول ماكان ناشئا عن الارادة الحرة بعد الروية والنظر. والقسم الثانى هو ماكان باعثه الغريزة الحيوانية الخاضعة لنفسه الناطقة، وهو لهذا فى أعلى المراتب الأخلاقية ، إذ أن كل من غلبت قواه البهيمية قوته الناطقة هو أخس من الحيوان ما دام أن غلبة الشهوة على الحيوان طبيعية ، وهو يرى أن أفعال كل فرد تتعلق بارادته الخاصة ، وأنه يستطيع أن يقف تيارشروره متى أراد ، وأن من الواضح أنه لا يصل فرد إلى غايته إلا بأفعاله ، وأنه لهذا مسئول عن كل شيء منها .

وفى الفصل الثالث تابع هذه السلسلة فقرر أنه ما دام أن أفعال الفرد هى التى تحقق غايته ، وأن مُثلى غايات المتوحد هى إدراك الأمور الروحانية فقد وجبت معرفة هذه الأمور وأقسامها المختلفة ،

---

(١) الأوليجارشية هى حكم بضعة أفراد من الأرباء الذين يقصدون أطماعهم الخاصة .

(وهى الصور المحضة الخالصة من علائق المادة ، والفِكَرُ المجردة المدركة) بجميع قوى النفس. أما أقسامها فأربعة: ألأول صور الأجرام السماوية، والثانى هو العقل الايجابى أو العقل المنبثق. والثالث ألمعقولات الهيولانية (١). والرابع هو الفكر الموجودة فى قوى النفس الثلاث: ألحس المشترك والمخيلة والذاكرة.

وفى الفصل الرابع يشاهد القارىء المؤلف يقسم الأعمال الانسانية — حسب ما يلتئم مع الصور المتقدمة — إلى ثلاثة أقسام.

ألقسم الأول ماكانت غايته الصورة الجسمانية كالأكل والشرب واللبس وما شاكل ذلك، وليست اللذة الحيوانية هى المقصودة لذاتها من أفعال هذا القسم ، وإنما المقصود هو إتمام الصورة الجسمانية التى لا بد منها للصور الروحانية.

والقسم الثانى ماكانت غايته الصور الروحانية الشخصية ، وأفعال هذا القسم على أربع درجات : ألدرجة الأولى هى ماكانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة فى الحس المشترك كمحاولة بعض الأفراد — تحت تأثير الغرور — تجميل الملابس الخارجية دون عنايتهم بالملابس الداخلية، ولما لم يكن الحامل على هذه العناية هو اللذة الجسمانية بل شىء آخر وهو الغرور الثاوى فى ملكة الحس المشترك ، فقد

---

(١) سميت هذه المعقولات بالهيولانية لصلها بالهيولى .

اندرجت هذه الأفعال ضمن مراتب الروحانيات . والدرجة الثانية هى ما كانت أفعالها متجهة نحو الصور المرتسمة فى المخيلة ، وذلك مثل التزين بالأسلحة بعيداً عن الهيجاء ، والدرجة الثالثة هى ما كانت أفعالها متجهة نحو المسرات الروحانية والتسريات المألوفة ، وذلك مثل الاجتماع مع الأصدقاء والاشتغال بالأدب والشعر وبعض الألعاب الشيقة والعناية بجمال المنزل واختيار الأثاث الفاخر. والدرجة الرابعة هى ما كانت أفعالها متجهة إلى التكمل العقلى والخلق كاشتغال الفرد بدراسة أحد العلوم بقصدالثقافة وحدها دون أن يرمى إلى أى غرض مادى ، أو كقيامه باحسان دون انتظار أية مكافأة .

أما القسم الثالث فهو ما كانت غايته الصور الروحانية العامة ، وأفعال هذا القسم هى أكمل الأفعال الروحانية العامة وهى دون الغاية الأخيرة .

وفى الفصل الخامس يصور المؤلف أن المتوحد يجب عليه أن يختار من كل درجة من هذه الدرجات أسماها حتى إذا وصل إلى الغاية الأخيرة ، وهى إدراك العقول البسيطة والجواهر المجردة إدراكا ذاتيا صار واحداً منها ، وإذ ذاك يبرأ من جميع الأفعال الجسمانية والروحانية التى لا تليق به ويصبح جديراً بأن يطلق عليه اسم الموجود الالهى :

وفى الفصلين السادس والسابع يعود إلى الاسهاب فى تحليل الصور الروحانية والأفعال التى تلتئم معها والغايات التى تتجه اليها مشيراً إلى أن هذه الغايات ليست مقصودة لذواتها ، بل هى وسائل للغاية النهائية ولهذا لا ينبغى للمتوحد أن يرمى إلى تلك الغايات المتعددة ، بل يجب عليه أن يوحد جهوده للسعى إلى الغاية الأخيرة .

وفى الفصل الثامن ــ وهو آخر فصول الكتاب ــ يبين المؤلف ما هى هـذه الغاية الأخيرة ، وما هى الأفعال التى تساهم فى تحقيقها ، فيقرر أن هذه الغاية متحققة فى الصور العقلية ، وأن الأفعال التى تحقق اللحوق بها منحصرة فى اختصاص العقل وفى النظر ، إذ بالدراسة والتأمل يصل الانسان الى هذه الصور النظرية التى هى على الحقيقة « مثال المثال » .

وأرفع هذه الصور جميعها هو العقل الايجابى الذى هو مصدر العقل المستفاد والذى بفضله يصل الانسان إلى إدراك نفسه ككائن عقلى ولكن ابن باجة لم يذكر فى هذا الكتاب ــ فيما يظهر ــ كيف يتصل العقل الانسانى بالعقل الايجابى العام حتى يستمد منه الادراك . ولعل السبب فى ذلك هو أن الكتاب لم يتم ككثير من كتبه (١)

(١) S. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, p. 389 sq.

(ب) عدة رسـائل فى المنطق ولم تتم ، وهى محفوظة فى مكتبة الاسكوريال (ج) رسالة فى النفس (د) رسالة الاتصال ، وهى تبحث فى كيفية امتزاج الانسان بالعقل الفعال (ه) رسالة الوداع وتحتوى على أفكار تتناول المحرك الأول فى الانسان والغاية الحقيقية للوجود البشرى والعلم . وتحدد هذه الغاية بالاقتراب من الاله ليقبل إليه العقل الفعال الذى فاض عنه . وفى هذا الكتاب ـ كما يحدثنا الأستاذ مانك ـ فقرات مظلمة معقدة عن خلود النفس ، وهو يشتمل أيضا على شيء من النقد وجهه مؤلفه إلى رأى الغزالى فى نظرية المعرفة . (و) عدة كتب فى الرياضة وفى الطب .

هذه هى الكتب الموضوعة ، أما شروحه للكتب الفلسفية فهى كثيرة نخص منها بالذكر شروحه لكتاب « الطبيعة » وبضع مقالات من « الآثار العلوية » ، وكتاب « الكون والفساد » والمقالات الأخيرة من كتاب « الحيوان » وثلاث رسائل للفارابى ، وإيساغوجى لفرفريوس . وقد حدثنا الأستاذ كارادى فو أنه يوجد فى مكتبة برلين أربع وعشرون رسالة مخطوطة لابن باجة .

هذا هو القدر الذى وصلت الينا عناوينه من مؤلفات هذا الفيلسوف ، وقد حدثنا ابن أبى أصيبعة أن أبا الحسن عليا الغرناطى تلميذ ابن باجة قد نسخ مجموعة من رسائل أستاذه وصدرها بمقدمة ذكر

فيها أن ابن باجة كان أول فيلسوف مغربى استطاع أن يستغل تآليف فلاسفة المشرق التى كانت مع ذلك ذائعة فى المغرب منذ عهد الحكم الثانى وقد رد الأستاذ مانك هذا الرأى بأن ابن جيبرول الاسرائيلى قد سبق ابن باجة إلى هذا الاستغلال ثم عزا هذا الخطأ التاريخى إلى أن ذلك الفيلسوف اليهودى الذى أحدث أثراً عظيما فى الحركة الفكرية المسيحية فى القرون الوسيطة قد ظل مجهولا لدى العرب ، وعلى هذا يكون من زعم أن ابن باجة هو أول من استغل كتب مفكرى المشرق له بعض العذر فيما زعم .

ومهما يكن من الأمر ، فقد كان هذا الفيلسوف أحد أعلام عصره الممتازين ، ولعل السبب فى عدم تزعمه الحركة العقلية فى عصره هو أنه مات شابا من جهة ، وأن كثيراً من مؤلفاته قد فقد من جهة أخرى ، لأن ابن طفيل الذى ظهر بعد عصره بقليل حدثنا أن عقل ابن باجة قد فاق عقول كل معاصريه دقة وضبطا .

غير أن هذه الشهادة القيمة لم تمنع الفتح بن خاقان من أن يهاجمه فى كتابه « قلائد العقيان » مهاجمة عنيفة فيصفه بأنه قذى فى عين الدين ونكبة على المؤمنين ، ويحتقر كلام الله ، ولا يكترث لأوامر الشرع ، ويفضل الشر على الخير ، وأن فى آرائه كثيراً من الهوس والجنون .

ب ــ مذهبه

تمهيد :

يلوح لنا من تلك الفقرات المقتضبة المظلمة التى نقلها لنا الاستاذ « مانك » عن موسى الناربونى أن هذا الفيلسوف كان له ــ بعد الذى أسلفناه من آرائه فى كيفية وصول المتوحد إلى الغاية العليا ــ آراء هامة فى العقول والنفوس الفلكية ، وفى قوى النفس البشرية وملكاتها ، ولكن تفاصيل هذه الآراء ــ مع الأسف الشديد ــ قد فقدت ولم يبق منها ما يسمح لنا بأن نقرر له رأيا خاصا فى تلك النظريات الخطيرة .

على أن ظلمة هذه الفقرات لم تأت من اقتضابها الذى عرض لها بعد فقدان بقيتها فحسب ، بل إنها متأصلة فيها منذ كتبها مؤلفها وليس أدل على ذلك من أن ابن طفيل وابن رشد قد اتفقا على أن آراء ابن باجة فى العقول مظلمة وغير مستوفاة .

لهذا آثرنا ألا يتناول حديثنا عنه إلا رأييه فى نظرية المعرفة وفى الأخلاق . وهاك هذين الرأيين :

(١) نظرية المعرفة

طبع ابن باجة الفلسفة العربية فى المغرب فى نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف تمام الاختلاف عن الطابع الذى كان الغزالى قد طبعها

به فى الشرق بعد أن خلاله الجو بوفاة أعلام الفلاسفة ، وهو أن الالهام أهم وأوثق مصادر المعرفة ، فلما جاء ابن باجة هاجم هذا الرأى وقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى نهاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع وانفرد بنفسه واستخدم قواه العقلية فى تحصيل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم ، وغاب الناحية الفكرية فى ذاته على الفكرة الحيوانية كما أسلفنا فى تحليل كتاب « تدبير المتوحد » وصرح بأن الجمعية البشرية هى التى تطغى على الفرد وتعطل ملكاته النظرية وتعوقه عن الكمال بوساطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارفة ، وإذاً ، فنى مكنة الانسان أن يصل إلى أسمى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التى لا تتخلف ألبتة متى ساد العقل أفعال الفرد وتفرغ لتحصيلها .

ولا ريب أن هذا الرأى هو على الطرف المناقض لرأى الغزالى الذى قرر أن العقل ضعيف وغير موثوق به ، وأن جميع العلوم والثقافات البشرية عبث ، لأنها لا توصل إلى أية حقيقة من الحقائق ، وأن الوسيلة المثلى لتحقيق المعرفة الصحيحة هى التنسك .

عرف ابن باجة للغزالى هذا الرأى فهاجمه من أجله فى كتابه « رسالة الوداع » مهاجمة عنيفة ورماه بأنه سلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » سبيلا خيالية سخيفة ، فضلّ وأضل كل من انساقوا وراءه فى هذا السراب الذى أوهمه أن التصوف قد فتح أمامه باب العالم

العقلى ، فرأى فيه حقائق سماوية وأحس عند رؤيتها بسعادة إلى آخر ما يزعم . (١)

قد يرى البـاحث أن ابن باجة يطلب إلى الانسان الانسلاخ من الهيئة الاجتماعيـة فيحسب أن معنى هـذا هو العزلة التى يأمر بها المتنسكون ، ولـكن الحقيقة أن العزلة التى يأمر بها ابن باجـة ليست انقطاعا عن الناس ، وإنمـا معناها أن يظل الانسان متصلا بالمجتمع ، غاية الأمر أن يكون دائمـا أمير نفسه وسيد شهواته وألا ينسحب فى تيار رذائل الهيئة الاجتماعية ، وبعبارة أخرى : أن يتمركز فى نفسه ويشعر دائما بأنه مثل يحتذى ، ومشرع يقنن القواعد للمجتمع بدل أن يماع فى هذا المجتمع .

وعنده أن كل إنسان مستعد لسلوك هذا الطريق ولا يؤخره عنه إلا استهانته بذاته وخضوعه لرذائل الهيئة الاجتماعية ، ولوأن كل فرد نبذ هذه المهانة لوصلت الجمعية البشرية كلها إلى الكمال .

أما وسيلة حصول المعرفة الفعلية لدى المتوحد ، فهى أن يستخدم قواه العارفة فى تـكوين المعلومات ثم يجردها من علائقها المادية ، فاذا تم له ذلك أجرى عليها مايلتئم معها من التأمل فتتحقق له المعرفة الكاملة .

وعنده أن القوى الانسانية ثلاث . ألأولى القوة الغاذية ، والثانية

---

(١) S. Munk. Mélanges de philosophie juive et arabe. p. 387.

الملكة المتخيلة والذاكرة، وهما غير قادرتين على إدراك ذاتيهما. والثالثة العاقلة، وهى بفطرتها قادرة على إدراك نفسها وغيرها، ولكن الفرق بين الادراكين هو أنها تدرك نفسها إدراكا صحيحاً على حين لاتدرك من غيرها إلا أنه يخالفها ولا تتعدى مهمتها — وهى فى هذه الحالة التى يدعوها الفلاسفة بالقوة أو بالهيولانية — عملين: ألأول هذا الادراك المتموج، والثانى انتزاع الصور من المحسات وتكديسها فى مواضعها من الدماغ، فاذا تلقت معونة العقل الايجابى، انتقلت من القوة إلى الفعل، وإذ ذاك تبدأ مهمتها الحقيقية فتجرد الصور التى كانت مختزنة لديها وهى بالقوة، فاذا تحقق هذا التجريد سمت بهذه الصور من درجة الفردية إلى درجة العمومية فأصبحت معقولات بالفعل، وبالتالى: صارت كائنات حقيقية لها بدورها صور تدركها هى ويدركها كل عقل بالفعل، وهذا هو معنى قولهم: كل معقول بالفعل، عاقل بالفعل، وصورها هذه تدعى: «مُثُلُ المثُل» فاذا وقع لها ذلك الادراك الأخير صارت عقلا مستفادا يشبه العقل الايجابى شبها قويا لا تصله بالمادة أية صلة ولا يدرك إلا المجردات التى تنقت من غواشى المادة وعلائقها وفقدت اسم المعقولات الهيولانية الذى كان لها قبل هذا النقاء الأخير. وينجم عن هذا أن يكون العقل الهيولانى — كما قال فلاسفة الشرق — شبه هيولى، صورته العقل بالفعل، والعقل بالفعل شبه هيولى، صورته العقل المستفاد، والعقل المستفاد صورة محضة. وبهذا يكون ابن

باجة أول من استغل من مفكرى الأندلس المسلمين آراء فلاسفة الشرق ولو فى هذه النظرية على الأقل كما أسلفنا .

وعنده أن المتوحد هو وحده الذى يستطيع أن يصل إلى مرتبة العقل المستفاد ، وهذا يدل على أن متوحد ابن باجة يشبه كل الشبه حكيم الفارابى الذى اختصه من بين الجماهير بالخلود لبلوغه درجة العقل المستفاد واتصاله بالعقل الفعال .

(٢) ألأخلاق

يقسم ابن باجة الأعمال البشرية إلى قسمين : ألأول الناشىء عن باعث الغرائز وما يتصل بها من قريب أو من بعيد ، وهذا القسم هو الذى يسميه بالأعمال الحيوانية . ألقسم الثانى الناشىء عن التفكير المستقيم والارادة المهذبة السامية ، ويسميه بالأعمال الانسانية . وليس منشأ هذا الاختلاف عنده هو الأعمال نفسها ، وإنما بواعثها التى صدرت عنها . وهو يمثل لهذين القسمين برجل اصطدم بحجر فجرح فكسر الحجر ؛ فاذا كان قد كسره لأنه جرحه ، فهو عمل حيوانى مدفوع إليه بالغريزة البهيمية التى تدفع الكائن الحى إلى إبادة كل مايؤذيه ، وإذا كان قد كسره لكى لا يؤذى غيره ، وليس لمنفعته الخاصة أو لغضبه أى دخل فهو عمل إنسانى ، وهذا الأخير هو عنده وحده المقدر فى نظر الأخلاق ، إذ أن من يعمل تحت تأثير التفكير والعدالة وحدهما وبدون أية علاقة بالجانب الحيوانى فيه ، هو وحده الجدير بأن يحترم

عمله ويدعى سماويا ويستحق أن يتناول عنه ابن باجة الحديث فى كتابه وكل شخص يريد أن يخضع الناحية الحيوانية فيه ، فليس عليه إلا أن يبدأ بتنفيذ أمر الناحية الانسانية . وإذ ذاك ينحنى الجانب الحيوانى فيه خضوعا للسمو الانسانى ، فيصبح الانسان ولا نقص فيه ، لأن النقص ناشىء من إذعانه للغرائز .

وأحسب أنه لا يرى أحد من الباحثين هذا الرأى لابن باجة دون أن تمتلىء نفسه إجلالا له لا سيما إذا عرف أنه قد يعد بسببه هذه الفكرة أحد العوامل التى ألهمت « كانت » نظرية الواجب ، وإن كان هذا الأخير قد أضاف إليها ما سما بها سموا لم يصل ابن باجة إلا إلى عناصره فحسب .



ابن طفيل – Abu Bacer

ا ــ شخصيته

(١) نسبه وحياته

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل وهو عربى العنصر ، إذ ينتسب إلى قبيلة قيس ، وقد أطلق عليه نسب القيسى والأندلسى والاشبيلى والقرطبي ، وقد أطلق عليه الفرنجة فى القرون الوسيطة اسم « أبو باسير » وهو تحريف أبى بكر .

ولد فى السنين الأولى من القرن الثانى عشر فى مدينة وادى عش القريبة من غرناطة ، ولا يعرف التاريخ عن طفولته ومبدأ شبابه شيئا معينا ، ولا يعرف كذلك كيف تثقف ، ولكن الباحثين المحدثين يردون دعوى عبد الواحد المراكشى أنه كان تلميذ ابن باجة ، اذ أن ابن طفيل نفسه ينفى فى رسالة « حى ابن يقظان » أنه عرف ابن باجة أوالتقى به (١) وأياما كان ، فان الجانب المعروف من حياة هذا الفيلسوف يبتدىء بالوقت الذى كان فيه طبيبا محترفا فى غرناطة ، إذ يحدثنا أنه بعد أن

(١) أنظر صفحة ٧ من رسالة حى ابن يقظان

احترف الطب فى تلك المدينة عين كاتبا خاصا لحاكمها، ثم كاتبا خاصاً لحاكم مدينتى : سبتة وطنجة، وهو ابن الأمير عبد المؤمن، وكان ذلك فى سنة ١١٥٤ م . ثم اتصل بعد ذلك بقصر أبى يعقوب يوسف ثانى ملوك أسرة الموحديين، ثم قلد منصب الطبيب الأول، فمنصب القضاء وقيل إنه تولى الوزارة .

ذكر المراكشى فى كتابه « تاريخ المغرب » كثيراً من التفاصيل عن صلة ابن طفيل الوثيقة بهذا الأمير، فحدثنا مثلا أنه كان كثيراً ما يدخل القصر فلا يخرج منه إلا بعد بضعة أيام، وقد انتهز فرصة صلته بالملك فقرب منه كل العلماء الذين كان يرى أن فى اتصالاتهم بالقصر فائدة عامة للعلم وأهله . ومن هؤلاء العلماء الذين قربهم من الملك ابن رشد كما سيجىء ذلك فى موضعه .

وأخيرا توفى ابن طفيل فى سنة ٥٩٢ ه (١١٨٥ م) وحضر الملك يعقوب المنصور جنازته ثم خلفه ابن رشد فى منصب الطبيب الأول .

(٢) مؤلفاته

يعزو المؤرخون إلى ابن طفيل كثيرا من الكتب فيصفونها ويذكرون مافيها ويتحدثون عنها حديثايختلف طولا وقصرا باختلاف أهمية الموضوعات التى تناولتها هذه الكتب ، وذلك مثل كتاب « أسرار الحكمة المشرقية » ورسائل : فى النفس، وفى بعض النواحى الفلسفية الأخرى، ومثل كتابين جليلين ألفهما فى الطب فكانا فريدة

العقد فى عصره ، ومثل الرسائل الهامة التى تبودلت بينه وبين ابن رشد حول كثير من المشاكل العلمية والفلسفية ، وقد حدثنا المراكشى أنه هو شخصياً رأى من هذه الكتب عدة رسائل فى الفلسفة وعلى الاخص رسالة فى النفس مكتوبة بخط ابن طفيل نفسه ، وقد ذكر ابن رشد أن ابن طفيل له فى الفلك نظريات فاخرة . وذكر أبو إسحاق البتروجى فى إحدى رسائله فى الفلك أنه رأى لأستاذه ابن طفيل نظريات فلكية يصح أن تحل محل نظريات بطليموس ، ولكننا إذا تعقبنا هذه المؤلفات لم نلف منها فى عالم الوجود إلا رسالة حى ابن يقظان .

وفى الحق أن هذا الكتاب يحتوى آراء مؤلفه فى أهم المشاكل الفلسفية التى كانت تشغل أهل ذلك العصر ، وهى المشكلة التى أسلفنا لك الحديث عنها حين عرضنا لمذهب ابن باجة ، واليك موجز هذه الرسالة وما يستنتجه الباحث من بين سطورها من آراء :

تأثر ابن طفيل فى مبانى الرسالة بخيال ابن سينا ، وتأثر فى معانيها وآرائها بمذاهب : أرسطو والفيثاغورية والأفلاطونية الحديثتين كما سنشير إلى ذلك فى موضعه ، فجاءت هذه الرسالة خيالية شيقة فى صورتها وأسلوبها ، فلسفية عميقة فى موضوعها ومراميها على نحو رسائل أفلاطون والأفلاطونية الحديثة التى كان مؤلفوها يصوغونها فى صيغ أساطير قديمة ويخلقون لها أبطالا يجرون على ألسنتهم آراءهم

وآراء خصومهم ، أما غاية المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن – كما فهم عبد الواحد المراكشى – محاولة عرض كيفية بدء الخلق أو بيان أصل النوع الانسانى فيما يرى الفلاسفة ، وإنما غايته الأساسية هى إيضاح رأيه فى كيفية المعرفة ، وهو يتلخص فى أن الانسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ فى عزلة تامة ولم يتلق أية ثقافة خارجية ولم يحتمل أقل أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذى ينير عقله ، وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها ، ولكن على شرط أن يكون هذا الانسان من الخاصة الذين منحتهم السماء موهبة فلسفية كحى ابن يقظان بطل رواية فيلسوفنا الذى أدركها وحده ، وكصديقه (أسال) الذى أدركها أولا بوساطة الدين ثم بوساطة « حى » وذلك لأن العامة ليس لديهم الاستعداد لادراك هذه الحقائق ، ولأن المجهود الذى يبذل فى تهذيبهم يذهب عبثا كما ذهب مجهود « حى » وصاحبه فى تهذيب أهل الجزيرة الأخرى .

صدر ابن طفيل هذه الرسالة بمقدمة هامة ذكر فيها أن الحامل له على إثبات هذه الآراء فى رسالته هو أن أسلافه من علماء الأندلس لم يعنوا بالنظر الحر العناية الجديرة به ، فاشتغل فريق منهم بالعلوم المحفوظة من شرعية ولغوية ، ويئس فريق آخر من النظر يأسا تاما ، لأنه اقتنع بعدم فائدته ، إذ أنه لا يرمى إلا إلى أحد شيئين : حقيقة

متعذرة التحصيل ، وباطل غير مفيد ، وليس بينهم شخص جدير بالاهتمام إلا ابن باجة فهو وحده الذى كان من الممكن أن يظهر من إنتاج عقله ما يسد هذه الثغرة لو لم تعترضه العقبات القاسية التى إحداها أنه اتقى شر الجمهور ، فلم يخض فى الفلسفة بصراحة . وثانيتها أنه اشتغل بالماديات فألهته عن التفرغ للعلم ، وحالت أطماعه فى الثروة بينه وبين الاتقان . وثالثتها أن المنية قصفت زهرة شبابه ، وهى لم تزل حديثة التفتح . وأما معاصرو ابن طفيل فرأى أنهم ناشئون فى الفلسفة ولم يقطعوا فيها بعد شوطا يستحق الذكر ، فصمم على أن يتكفل هو بسد هذه الثغرة فألف هذه الرسالة . وقد أردنا أن نبسط أمامك صورة من نقد هذا الفيلسوف الذى لا يقل عن نقد المحدثين فنقلنا لك هنا نص عبارته على طولها ، لتنظر فيها نظرة المتأمل ، وإليك هذا النص :

« والغرض الثانى من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو أن تبتغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر ، وهذا — أكرمك الله بولايته — شىء يحتمل أن يوضع فى الكتب ويتصرف فيه بالعبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما فى هذا الصقع الذى نحن فيه ، لأنه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشىء منه لم يكلم الناس به إلا رمزا ، فان الملة الحنيفة والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه ولا تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى

نصر ، وفى كتاب « الشـفاء » تفى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شروع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدروا على أكثر من ذلك ، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم قول من قال :

برح بى أن عـلم الورى   اثنان ما إن فيهمـا مزيد
حقيقة يعجز تحصـيلها   وباطل تحصـيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرا وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقف ذهنا ، ولا أصح نظرا ، ولا أصدق روية من أبى بكر بن الصائغ ، غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته ، وأكثر ما يوجد له من التآليف إنما هى غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه فى النفس ، وتدبير المتوحد ، وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة ورسائل مختلفة ، وقد صرح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى المقصود برهانه فى رسالة الاتصال ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينا إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عباراته فى بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت لمال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ولم نلق شخصه . وأما من

كان معاصرا له ممن لم يوصف بأنه فى مثل درجته فلم نر له تأليفا . وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد فى حد التزايد أو الوقوف على غير كمال . أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره » . (١)

نقد ابن طفيل بعد هذا ، الفارابىّ فرماه بأنه مضطرب متناقض فى مسألة خلود النفس ، وأنه يميل إلى القول بفنائها ، وأن هذا الرأى لو ذاع بين أفراد الأمة لسوّى الناس بين الفضيلة والرذيلة والخير والشر ولفسدت الحال وساء المآل . وقد أسلفنا مناقشة هذا الرأى حين عرضنا لفلسفة الفارابى فارجع إليه . وبعد أن انتهى من نقد الفارابى حمل على أبى حامد الغزالى فرماه بالتلون والذبذبة بين الخاصة والعامة يظهر لأولئك مايخفيه أمام هؤلاء ، ولا يتحرج أن يذكر ذلك فى كتبه وأن يبرره بأنه هو الحكمة التى تقى الفيلسوف من التعرض لأذى الجمهور . ولم يلق ابن طفيل مثالبة التى وجهها إلى الغزالى على عوانها . بل استدل عليها بما ورد فى كتابى . المنقذ والميزان وغيرهما من كتبه . وإليك عبارته فى هذا النقد :

وأما كتب الشيخ أبى حامد الغزالى ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور يربط فى موضع ويحل فى آخر ، ويكفر بأشياء ثم يتحللها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة فى كتاب التهافت إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة ، ثم قال فى أول كتاب الميزان

---

(١) أنظر صفحتى ٦ و ٧ من رسالة « حى ابن يقظان » لابن طفيل .

إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع، ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث. وفى كتبه من هـذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هـذا الفعل فى آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام: رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد، ورأى يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه فى اعتقـاده ثم قال بعد ذلك: ولو لم يكن فى هذه الألفاظ إلا مايشككك فى اعتقادك الموروث لـكفى بذلك نفعا، فان من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت.

خذ ماتراه ودع شيئا سمعت به فى طلعة الشمس مايغنيك عن زحل»(١)

بدأ ابن طفيل بعد فراغه من المقدمة فى الرواية نفسها، فأوجد لنـا «حى ابن يقظان» من غير أب ولا أم، أو من إحدى الأشجار التى تثمر أطفالا، أو من سـيدة ضن بها شقيقها عن أن يزوجها من غير كفء، فأحبت شابا يدعى «يقظان» وتزوجت منه سراً، فكان حى ثمرة هذا الزواج، ولـكن السيدة خشيت بطش شقيقها فوضعت الطفل فى صـندوق ثم ألقته فى البحر فقذفت به الأمواج إلى جزيرة

(١) راجع صفحة ٨ من الرسالة المذكورة.

غير مأهولة عند خط الاستواء (١) وهناك ساقت إليه الأقدار ظبية كانت قد فقدت ولدها فسمعته يصرخ فحنت عليه وأخذت ترضعه حتى شب ونضج بين الوحوش ، وفى تلك الجزيرة أعقب المؤلف على بطل روايته أطوار المعرفة المختلفة التى تبدأ بادراك الحسيات ثم تنتقل منها إلى إدراك المعقولات المؤثرة فيها ، وهذا الرأى يتناسب بلا ريب مع حالة الطفل الساذج الناشىء فى جزيرة موحشة ولكنه أيضاً متأثر برأى أرسطو الذى يتخذ الطبيعة وسيلة إلى إدراك ما وراء الطبيعة ، ويستخدم المحسات فى فهم المعقولات .

كانت الادراكات الاولى لهذا الطفل اذاً مقصورة على المحسات التى تحوطه ثم تدرج الى إدراك القوى التى تؤثر فى هذه المحسات تأثيراً يغاير الاحساس بها . وإيضاح هذا أنه أدرك أولا أن هذا الشىء حار مثلا ثم تدرج من ذلك الى إدراك الحرارة التى اشتمل عليها فصار حارا ، وما هو المؤثر الذى أودع الحرارة فى الحار ، أو سيرها من القوة إلى الفعل ثم تتبع هذا المؤثر فأدرك أنه شىء فى الأجسام له معنى الجسمية ، ومعنى آخر يغايره فأهمل الأول وتعقب الثانى فألفى أن له آثارا زائدة عن آثار الأول .

---

(١) تعمد ابن طفيل أن يضع بطل روايته فى جزيرة عند خط الاستواء ، لأنها هى المنطقة المعتدلة فى رأيه حتى لا يخضع الطفل لآثار الافراطات الجوية ، ولكن العلم الحديث أثبت أن منطقة خط الاستواء ليست كما فهم هذا الفيلسوف .

وبعد هـذه المرحلة انتقل إلى أخرى أرقى من الأولى فأدرك أن الكائنات كلها وحـدة من جهة ، ومتعددة من جهة أخرى ، وأن وحـدتها ناشئة من جوهرها الذى لا يختلف ، أما تعددها فناشىء من الأعراض المتعاقبة على هـذا الجوهر . وقد دفعه هذا إلى محاولة التمييز بين الجوهر الواحـد الثابت ، والأعراض المتعددة المتنقلة ، فأنتجت هـذه المحاولة اهتداءه الى أن كل كائن مؤلف من هيولى ثابتة وصورة حائلة ، وعنـدما أدرك الهيولى والصورة والفرق بينهما ، وأدرك أن بعض الكائنات يشـترك مع البعض الآخر فى صورة أو صورتين ويختلف معه فى ثالثة أو رابعة ، وأن لهذه الصورة الزائدة فى الكائن آثاراً لا توجد فيما لا يشتمل عليها من الكائنات .

لما بلغ حى هذه المرتبة من التفكير وصل الى عتبة العالم الروحانى على حد تعبيرهم ثم جعل يتأمل « فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيوانى الذى كان تشوقه اليه أبدا مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك له ولسائر الأجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية ، فاطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثانى وهو الذى يعبر عنه بالنفس ، فتشوق الى التحقق به ، فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الاجسام كلها لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص وينفصل بها بعضها عن بعض ،

فتتبع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى أن جملة الأجسام تشترك فى صور تصدر عنها الأفعال ، ورأى فريقا من تلك الجملة مع مشاركته لها فى تلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى تصدر عنها أفعال خاصة به ورأى طائفة من ذلك الفريق مع مشاركتها له فى الصورة الأولى ، والثانية تزيد عنه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال خاصة بها » . (١)

وعلى أثر ذلك فكر حى فى تعاقب هذه الصور على الجواهر الأرضية ، فأدرك أنها لا بد لها من مؤثر ، لأن كل نتيجة يجب أن تكون ناشئة عن منتج « فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث ، فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل ، ثم إنه تتبع الصور التى كان علمها قبل ذلك صورة صورة فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل (٢) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفع بصره الى السماء فرأى أجراما سماوية عظيمة تتحرك وتتغير فآمن بأن لها هى الأخرى محركات تؤثر فيها ، وأن هذه المحركات مرتبطة ببعضها ارتباطا يؤلف منها وحدة ثابتة ، ثم تدرج من ذلك إلى أن العالم كله وحدة . ولا جرم أن القول بالوحدة هو من آثار الأفلاطونية الحديثة على ابن طفيل .

فكر بعد ذلك فى هذه المحركات فرأى أنها لا بد لها من مؤثر أول

---

(١) أنظر صفحتى ٣٠ و ٣١ من رسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

(٢) راجع صفحة ٣٤ من الرسالة المذكورة .

وأن هذا المؤثر بسيط الذات ، أى أنه ليس له صفات ، وإنما هو عالم بذاته ، قادر بذاته كما هو رأى جميع أسلافه من الفلاسفة . « أما صفات الايجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائدا على ذاته ، بل ذاته هى علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته معنى زائدا على ذاته ، بل هُوَ هُوَ ، فرأى أن التشبه به فى صفة الايجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به شيئا من صفات الأجسام فأخذ نفسه بذلك (١) » .

بعد أن وصل حى إلى هذا التفكير نشأت أمامه مشكلة أخرى هى أعقد من جميع المشاكل التى تقدمتها ، وهى مشكلة أزلية العالم وحدوثه ، فلم يسع هذا الشاب المنقطع عن كل المؤثرات الدينية والاجتماعية التى يجرف تيارها الناشئين عادة فيفقدهم استقلالهم فى الرأى إلا أن ينظر فى هذه المشكلة نظرا حرا بعيدا عن كل اعتبار ، فلما نظر فى العالم نظرة تأمل أيقن أنه أزلى ، وأنه ليس متأخرا عن مبدعه إلا بالرتبة والذات لا بالزمان . « فاذاً ، العالم كله بما فيه من السماوات والكواكب وما بينها ومافوقها وماتحتها فعله وخلقه ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت فى

---

(١) أنظر صفحة ٥٤ من رسالة حى ابن يقظان لابن طفيل .

قبضتك جسما من الأجسام ثم حركت يدك ، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معا ، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان (١) » .

ونحسب أنه لا يخفى على الباحث أن فلاسفة الاسلام جميعا قد تبعوا فلاسفة الاغريق ولا سيما أرسطو فى القول بأزلية العالم ، فلا حاجة بنا إلى إعادة الحديث فى هذه التبعية .

وكما تبع هؤلاء الفلاسفة أرسطو فى القول بالأزلية ، تبعوه فى القول بالأبدية ، وعللوا ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلى ، وارتباط العالم العقلى بالبارى ارتباطا يجعل العالمين ومبدعهما كُلاًّ واحدا لا يفرض فناء شىء منه إلا ارتبط به فناء الباقى ، وهو فى هذا يقول : « وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذى هو أولها ومبدؤها ، وسببها وموجدها ، وهو يعطيها الدوام ، ويمدها بالبقاء والتسرمد ، ولا حاجة بها إلى الأجسام ، بل الأجسام محتاجة إليها ، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام ، فانها هى مباديها كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو ، لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض . والعالم

---

(١) راجع صفحة ٤٠ من الرسالة المذكورة .

المحسوس وإن كان تابعا للعالم الالهى شبيه الظل له ، والعالم الالهى مستغنٍ عنه وبرىء منه ، فانه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو تابع للعالم الالهى ، وإنما فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى فى تصيير الجبال كالعهن ، والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات (١) » .

تأمل حى بعد ذلك فأدرك أن هذا الكائن الأعلى ليس جسما ولا فى جسم ، وأن عقله حين يتأمل فى جمال الصنعة ينعطف بطبعه نحو خيرية الصانع وكماله ، وأن هذا الانعطاف من جانب العقل نحو هذا الموجود الأعلى يدل على أنه هو نفسه ليس مادة ولم يولد ولن يفنى ، وكل ما هنالك أنه اتصل بالمادة فحصل له من هذا الاتصال اضطراب ، ولكى يتخلص من هذا الاضطراب يجب عليه أن يقوم بمجهود فى سبيل هذا التحرر الذى هو « قُرْبٌ » من الموجود الأعلى ، و « بُعدٌ » عن ظلام المادة والذى لا ينال الشخص من السعادة أو من الألم إلا بمقدار اختلافه كثرة وقلة ، فاذا فاز من الدنيا بمعرفة الموجود الأعلى وبدوام التفكير فيه ، تحققت له فى الحياة الأخرى سعادة الاتصال به ، وإذا لم يعرفه فى الدنيا لم يكن له شأن فى الحياة الآخرة ، وإذا عرفه وأعرض عنه حتى مات وهو على هذه الحالة ، حرم لذة

---

(١) ارجع الى صفحتى ٦٠ و ٦١ من المصدر السالف .

الاتصال به فى الآخرة، فذاق بهذا الحرمان أقسى ألوان العذاب ... فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الادراك، فانه إذا اطرح البدن بالموت، فاما أن يكون قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه، فهذا إذا فارق البدن لا يتصل بذلك الموجود ولا يتألم لفقده . . . . وإما أن يكون قبل ذلك فى مدة تصريفه للبدن قد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها فيبقى فى عذاب طويل وآلام لانهاية لها، فاما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق اليه قبل ذلك، وإما أن يبقى فى آلامه بقاء سرمديا بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين فى حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الاقبال والمشاهدة بالفعل، فهو إذا فارق البدن، بقى فى لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفى فرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب، ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية التى هى بالاضافة

إلى تلك الحال آلام وشرور وعوائق (١) ».

من هـذه العبـارات يتبين جليـا أن الحشر عند ابن طفيل هو للأرواح وحدها، وأن النعيم هو لذة الاتصال بالبارى، والعذاب هو شقاء الحرمان منه. ولما كان الانسان يشبه أنواع الكائنات الثلاثة: العليا والوسطى والدنيا، أو البارى والأفلاك والكائنات الأرضية من بعض الوجوه، فمن الطبيعى أن تماثل أفعاله أفعالها. فاذا هوى إلى حضيض الشهوات، ماثلت أفعاله وصـفاته أفعال البهائم وصفاتها. وإذا حاول السمو شيئا فشيئا ما ثلت أفعاله أفعال الموجود الأوحد.

وعلى أثر اقتناع « حى » بهذه الفـكرة بدأ يتخلص من المحسـات والخيال ويلقى بنفسه فى عالم الفـكر الخالص، وبهـذا يعتقد أنه امتزج بالـكائن الأعلى وبأن العالم كله لا يفهم منه شيء بعيدا عن هـذا الاتحاد وهـذا هو رأى الأفلاطونية الحديثة فى الادراك بوسـاطة الغيبوبة الناشـئة من الاتحاد. غـير أن هذا الاتحـاد لا يتيسر إلا بالتنسك، والتنسك لا يتم إلا بالحرمان من أكل الحيوانات، وبالاقلال من أكل النباتات. ولا شك أن هذا أحد آثار الفيثاغورية على ابن طفيل.

ومن العجيب أن ابن طفيل قد انتهى فى كتابه هذا إلى أن النتيجة التى حصل عليهـا حى ابن يقظان بوساطة الفـكر الخالص بعد تأمل استغرق خمسين سنة هى نفس النتيجة التى قررتها الديانات، إذ يروى

(١) أنظر صفحة ٤٤ من رسالة « حى ابن يقظان » لابن طفيل.

لنا أن بطله قد التقى ببطل آخر وصـل إلى نفس هذه النتيجة بوساطة الدين ، وهـذه هى نفس الظاهرة العجيبة التى لاحظنا أنها شملت جميع فلاسفة المسلمين فى الشرق والغرب ، وهى ظاهرة التوفيق بين الفلسفة والدين وإثبات أنهمـا إن بدآ مختلفين فسيلتقيان حتما عنـد الغاية الأخيرة وهى الحق .

بعد أن استطاع « حى » التفاهم مع صاحبه المتدين فى آرائهما اتفقا على أن يرتحلا إلى الجزيرة الأخرى المأهولة ، ليرشـدا أهلها إلى الحق الذى وصلا إليه ففعلا ، ولـكن محاولتهما ذهبت عبثا ، إذ لم يتمكـنا من هداية الجماهير لعدم استعدادها لقبول الحـكمة التى يهتدى إليها الخاصة بسهولة ، سواء أ كان ذلك عن طريق الفـكر المحض الناشىء عن تمركز الفرد فى ذاته كما وقع لحى ، أم عن طريق الاسترشاد بالدين كما حدث لأسال . وهذه هى عظمى غايات ابن طفيل من رسالته كما أسلفنا .

تلك هى محتويات هذا الـكتاب ، وهى خلاصة مذهب مؤلفه فى الفلسفة وفى كيفية الوصول إلى المعرفة الصحيحة ، وقد أحدث هـذا الـكتاب فى عالم الفـكر ضجيجا عظيما ، ففى البيئات العربية كان مصدرا هاما لنظرية التوحد التى بدأها ابن باجة ونماها ابن طفيل ، وفى البيئات الأوروبية فاز هذا الـكتاب أيضا بحظ عظيم من الاهتمام ، فترجمه إلى العبرية موسى الناربونى فى منتصف القرن الرابع عشر ، وترجمه إلى اللاتينية « بوكوك » الانجليزى ونشره فى « أوكسفورد » مع النص

العربي في سنة ١٦٧١ ثم في سنة ١٧٠٠ . ثم ترجمت هذه الترجمة اللاتينية إلى اللغة الانجليزية مرتين ، ثم ترجم النص العربي إلى الانجليزية أيضا ونشر في سنة ١٧١١ . ولا ريب أن إحدى هذه الترجمات هي التي يسرت للكاتب الانجليزي « دانيل دى فويه » التأثر بخيال ابن طفيل حتى يحاكي رسالة « حي ابن يقظان » فينشيء في سنة ١٧١٩ على غرارها روايته الفخمة « ريبنسون كروزوويه » Robinson Crusoë التي يشاهد فيها الباحث لوحة أمينة للرقي المنهجي والعواطف الأخلاقية الملموسة في رواية ابن طفيل .

وترجم هذا الكتاب إلى اللغة الهولاندية في سنة ١٦٧٢ . وقد ترجمه إلى الألمانية « بريتيوس » في سنة ١٧٢٦ ثم ترجمه إلى نفس اللغة « ايشون » في سنة ١٧٨٣ .



ابن رشد Averroès

ا ــ شخصيته

(١) نسبه وحياته

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، ولد فى قرطبة فى سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦) بعد المسيح من أسرة ماجدة عالية الشأن توارث أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية فى الدولة ، فكان أبوه قاضيا فى قرطبة وورث القضاء عن جده ، وقد مكنه ثراء والده من أن يتلقى دراسة عالية فى كثير من العلوم والفنون مثل الفقه وعلم الكلام والنحو والطب والموسيقى والفلك وبقية علوم الرياضة وما وراء الطبيعة حتى صار أعلم أهل عصره قاطبة بكل هذه العلوم .

وفى سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) قدمه ابن طفيل إلى الأمير أبى يعقوب بن عبد المؤمن الموحدى ، وقد روى لنا أحد تلاميذ ابن رشد قصة هذه التقدمة فقال على لسان أستاذه ما يأتى :

حين مثل ابن رشد بين يدى أمير المؤمنين (١) ألفاه مع ابن طفيل

(١) لم يكن هذا الأمير فى ذلك العهد أميرا للمؤمنين لأنه لم يصعد على العرش إلا بعد وفاة والده فى سنة ٥٥٨ هـ (١١٦٣ م) . وقد تسبب هذا التعبير : (أمير المؤمنين) فى خطأ كثير من العلماء الذين كتبوا عن ابن رشد . فليتأمل .

فلما استقر بهم المجلس أخذ هذا الأخير يثنى عليه وعلى أسرته ثناء يقول ابن رشد : إنه لايستحقه . وعلى أثر ذلك وجه الأمير إليه هذا السؤال : « هل للسماء مبدأ أو هى أزلية ؟ » فارتاع ابن رشد من هذا السؤال وأحس بحروجة موقفه وخشى أن تجلب الاجابة عليه سخط الامير فاستعمل أسلوب الحكيم وأخذ يتصيد المبررات للفرار من الجواب فلما شعر الأمير بارتباكه التفت إلى ابن طفيل وأخذ يتحدث عن هذه المشكلة ، فذكر فيها آراء أفلاطون وأرسطو وبعض الفلاسفة الآخرين ، وسرد الاعتراضات التى وجهها المتكلمون إلى هذه الآراء ، وقد دل حديثه على عمق وسعة اطلاع وقوة ذاكرة أدهشت ابن رشد وملأته إعجابا بهذا الأمير العالم ، وعند ذلك عاد اليه هدوؤه وأحس بأنه فى مجلس علم لافى مجلس طغيان ، فساهم فى الحديث بهيئة جديرة بعلمه وذكائه ، ولما استأذن فى الانصراف ، غمره الأمير بعطاياه ونعمه فمنحه مبلغاً من المال وجوادا وحلة شرف فاخرة فشجعه ذلك على التبحر فى الفلسفة .

ولما رأى نبوغه وشاهد عبقريته رغب فى أن ينتفع به العلم فى زمانه فصرح أمام ابن طفيل بأنه فى حاجة إلى فيلسوف ذكى يشرح كتب أرسطو ويوضح مراميها ، فاعتذر ابن طفيل عن هذه المهمة بأن لديه من مشاغل حياته ما يمنعه من مزاولتها ثم ذكر أمامه ابن رشد بخير وأثنى على عبقريته وأنبأه بأنه قمين بتحقيق إرادته ، ولما خلا

بابن رشد أبلغه أمنية الأمير ، وطلب اليه أن ينزل عند رغبته فأجاب سؤاله وكان عند ظنه به ، فأخذ يصول ويجول فى كتب أرسطو فألقى على ظلمتها الحالكة شعاعا قويا من نور ذكائه الوقاد ، وعلمه الفياض ، وآرائه اليقينية الثابتة حتى كشف غامضها ، وأوضح مبهمها ، وجعلها فى متناول ذهن كل من له إلمام بالحكمة بعد أن كانت مقصورة على الخاصة والممتازين ولا يفهمها إلا من انقطع لها . وآية ذلك الغموض أن ابن سينا نفسه كان قد يئس مما وراء الطبيعة لظلمته وتعقده ، ولولا كتاب الفارابى لانصرف عن الفلسفة كل الانصراف .

وقد عرف كل من أتوا بعد ابن رشد من الفلاسفة فضله على فلسفة أرسطو وأيقنوا بأنه لولاه لما انتفع بها إلا الأقلون من الخاصة وفى هذا يقول أحد فلاسفة أوروبا : « ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره وشرح غامضه ثم ألقى ابن رشد على كتب أرسطو نظرة صائبة ففسرها وشرح غامضها »

وفى سنة ٥٦٥ هـ عين قاضيا فى إشبيلية . وفى سنة ٥٦٧ هـ عين قاضيا فى قرطبة ، وقد كتب فى هذا العصر كثيرا من مؤلفاته رغم مشاغله . وفى سنة ٥٧٨هـ ارتحل إلى مراكش حيث عين طبيبا للخليفة أبى يعقوب بدلا من ابن طفيل الذى صار مسنا ثم لم يلبث هـذا الخليفة أن عينه قاضى القضاة فى قرطبة .

ولما ولى العرش الخليفة أبو يوسف المنصور كان ابن رشد قد انقطع

لدراسة الفلسفة ووقف نفسه على بحوث الحكمة وأفرغ جهده فى توجيه فلسفة أرسطو وتعليلها وإعلاء شأنها . وكان هذا الخليفة قد خالف نهج سالفه فهجر الفلسفة ومال إلى التصوف وجعل حوله بطانة من شيوخ الطرق الذين لقحوا رأسه بما أحنقه على ابن رشد وبغّضه فيه . ومن سوء حظ هذا الفيلسوف أن جماعة من أعدائه قد اندسوا بين هؤلاء المتصوفين وأخذوا يكيدون له من وراء ستار الدين حتى إذا استحكم العداء فى نفس الخليفة أمر بالقبض على ابن رشد وتلاميذه المخلصين له ، فجئ بهم وحوكموا أمام مجلس علنى ، ولم يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم ، وأسفرت المحاكمة عن نفيهم فنفوا إلى « أليسانا » .

وقد انتهز خصومه هذه الفرصة وشنعوا عليه فأذاعوا أن الأمير نفاه إلى بلاد أجداده اليهود ، غير أن هذا النفى لم يدم طويلا ، إذ لم يلبث جماعة من أعيان إشبيلية أن شهدوا بأن ما نسب إليه غير صحيح ، فندم الخليفة على ما فرط منه وأعاده وتلاميذه إلى بلادهم معززين موفورى الكرامة بعد سنة واحدة من نفيهم . وفى سنة ٥٩٥ هـ — ١١٩٨ م خبا كوكب حياة ابن رشد بعد أن ظل يتلألأ فى سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضاها فى عالم التفكير والتأليف ، وكانت سنه اثنتين وسبعين سنة .

(٢) منشور حظر الفلسفة

على أثر أمر الخليفة أبى يوسف بنفى ابن رشد إلى « أليسانا »

وباحراق كتبه أذاع منشوراً شديداً من إنشاء عبد الله بن عياش شَهَّرَ فيه بالفلاسفة (١) وحذر الشعب من كتب الفلسفة وحرم على الناس الاشتغال بها ، وهاك نصه :

« قد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بشفوفٍ عليهم فى الأفهام حيث لا داعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم فخلدوا فى العالم صحفاً مالها من خلاق مسودة المعانى والأوراق ، بُعْدُها من الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون ان العقل ميزانها ، والحق برهانها ، وهم يتشيعون فى القضية الواحدة فرقا ، ويسيرون فيها شواكل وطرقا ، ذلكم بأن الله خلقهم للنار ، وبعمل أهل النار يعملون ، ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون ، ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين إنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون . فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب ، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب ، لأن الكتابى يجتهد فى ضلال ، ويجد فى كلال ، وهؤلاء جهدهم التعطيل ، وقصاراهم التمويه والتخييل ، دبت عقاربهم فى الآفاق برهة من الزمان إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان

---

(١) فلاسفة الاقدمين خصوصاً الاغريق .

الدهر قد دنا لهم على شدة حروبهم ، وعفا عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما ، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذى لا إله إلا هو وسع كل شيء علما ، وما زلنا وصل الله كرامتكم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويدنيهم ، فلما أراد الله فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالاعراض عن الله ، لُبِّسَ منها الايمان بالظلم ، وجيء منها بالحرب الزبون فى صورة السلم مزلة للاقدام ، ووهم يدب فى باطن الاسلام ، أسياف أهل الصليب دونها مفلولة ، وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة ، فانهم يوافقون الأمة فى ظاهرهم وزيهم ولسانهم ، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم ، فلما وقفنا منهم على ما هو قذى فى جفن الدين ، ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين نبذناهم فى الله نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأبغضناهم فى الله ، كما أنا نحب المؤمنين فى الله وقلنا : أللهم دينك هو الحق اليقين ، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين . وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك ، وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيناتك ، فباعد أسفارهم ، وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم ، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الالجام بالسيف فى مجال ألسنتهم ، والايقاظ بحده من غفلتهم وسِنَتهم ، ولكنهم وقفوا فى موقف الخزى والهون ، ثم طردوا عن رحمة الله

ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون . فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية فى الابدان ، ومن عثر له على كتاب من كتبهم ، فجزاؤه النار التى بها يعذب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه . ومتى عثر منهم على مُجِدٍّ فى غلوائه ، عَمِـيَ عن سبيل استقامته واهتدائه ، فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف . ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ومالكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون . أولئك الذين حبطت أعمالهم . أولئك الذين ليس لهم فى الآخرة إلا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون . والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ، ويكتب فى صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم ، انه منعم كريم . » (١)

هذا هو المنشور الذى أمر ذلك الخليفة الغر باذاعته فى بلاد الأندلس والمغرب فكان له أسوأ الأثر فى الحياة الفكرية العربية كما كان نقطة سوداء فى صفحات تاريخ ملوك المسلمين شهدت على بعضهم باضطهاد العلم والفلسفة وأنزلته فيما بعد إلى حضيض الظلمة والمتعسفين من المسيحيين وإن لم يكن قد ماثلهم فى القتل والتعذيب .

(٣) آراء مختلفة حول ابن رشد

تناول ابن رشد كثير ممن عاصروه وأتوا بعده من الكتاب بأقلام

(١) أنظر النصوص العربية صفحة ٤٤٠ وما بعدها من كتاب « ابن رشد والمذهب الرشدى » لرينان .

تختلف حبا وبغضا ورقة وحدة باختلاف ميول أصحابها ونزعاتهم وعقلياتهم وثقافاتهم . ونحن نحب أن نورد لك هنا نماذج من هذه الأساليب لنقفك على مختلف الآراء فى هذا الحكيم الجليل . وهاك هذه النماذج :

(١) قال ابن الأبار فى معرض حديثه عن حياة ابن رشد مانصه :

« وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا ، وكان على شرفه أشد الناس تواضعا وأخفضهم جناحا ، عنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سوّد فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر نحوا من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الامامة دون أهل عصره ، وكان يفزع إلى فتواه فى الفقه مع الحظ الوافر من الاعراب والآداب . حكى عنه أبو القاسم بن الطيلسان أنه كان يحفظ شعرى حبيب والمتنبي ويكثر التمثيل بهما فى مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد ، وله تصانيف جليلة الفائدة ، منها كتاب « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » فى الفقه أعطى فيه أسباب الخلاف ، وعلل فوجه فأفاد وأمتع به ، ولا يعلم فى فنه أنفع منه ولا أحسن مساقا . وكتاب « الكليات » فى الطب ، ومختصر المستصفى فى الأصول ، وكتابه بالعربية الذى وسمه بالضرورى ، وغير

ذلك . وولى قضاء قرطبة بعد أبي محمد بن مغيث فحمدت سيرته ، وتأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ولا جمع مال ، وإنما قصرها على مصالح أهل بلده خاصة ، ومنافع أهل الأندلس عامة . وقد حدث وسمع منه أبو محمد بن حوط الله ، وأبو الحسن سهل ابن مالك ، وأبو الربيع بن سالم ، وأبو بكر بن جهور ، وأبو القاسم ابن الطيلسان وغيرهم . وامتحن بآخرة من عمره فاعتقله السلطان وأهانه ثم عاد فيه إلى أجمل رأيه واستدعاه إلى حاضرة مراكش ، فتوفى بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة قبل وفاة المنصور الذى نكبه بشهر أو نحوه ، ودفن بخارجها ، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله (١)

(٢) قال محمد بن عبد الكبير

« إن هذا الذى ينسب اليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت أراه يخرج الى الصلاة وأثر ماء الوضوء على قدميه ، وما كدت آخذ عليه فلتة إلا واحدة ، وهى عظمى الفلتات ، وذلك حين شاع فى المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أن ريحا عاتية تهب فى يوم كذا وكذا فى تلك المدة تهلك الناس واستفاض ذلك حتى اشتد جزع الناس واتخذوا منه الغيران والأنفاق تحت الأرض توقيا لهذه الريح ، ولما انتشر

---

(١) أنظر النصوص العربية صفحة ٤٤٣ وما بعدها من كتاب « ابن رشد والمذهب الرشدى » لرينان .

الحديث بها وطبق البلاد استدعى وإلى قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم فى ذلك، وفيهم ابن رشد وهو القاضى يومئذ، وابن بندود، فلما انصرفوا من عند الوالى تكلم ابن رشد وابن بندود فى شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب، وكنت حاضرا فقلت فى أثناء المفاوضة : إن صح أمر هذه الريح، فهى ثانية الريح التى أهلك الله تعالى بها قوم عاد، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم إهلاكها، فانبرى إلىّ ابن رشد ولم يتمالك أن قال : والله وجود قوم عاد ماكان حقا، فكيف سَببُ هلاكهم ؟ !. فسقط فى أيدى الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التى لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (١) ».

(٣) قال الحاج أبو الحسين بن جبير فيه وفى نكبته :

ألآن قد أيقن ابن رشد　　أن تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمل　　هل تجد اليوم من توالف

وله فيه :

لم تلزم الرشد يابن رشد　　لما علا فى الزمان جدك (٢)
وكنت فى الدين ذا رياء　　ماهكذا كان فيه جدك (٣)

وقال فيه مخاطبا الخليفة :

خليفة الله أنت حقا　　فارق من السعد خير مرقا

---

(١) أنظر النصوص العربية صفحة ٤٤٣ وما بعدها من كتاب « ابن رشد والمذهب الرشدى » لرينان . (٢) الجد هو الحظ . (٣) الجد هو أب الأب .

حميتم الدين من عــداه وكل من رام فيـه فتقا
أطلعـك الله سر قـوم شـقوا العمى بالنفاق شـقا
تفلسـفوا وادعوا علوما صاحبها فى الميعـاد يشـقى
واحتقروا الشرع وازْدَرَوْهُ سفاهة منهم وحمقـا
أوسـعتهم لعنـة وخزيا وقلت : بُعْـدًا لهم وسحقا
فابق لدين الاله كهفا فانه ما بقيت يبـقى (١)

ب ـــ مؤلفاته

كانت مؤلفات ابن رشد مكتبة كاملة ، فقد كتب كثيرا فى الفلسفة بأقسامها : أى فيما وراء الطبيعة والرياضة بأنواعها والطب وما يتصل به من العلوم الطبيعية . وفى الأصـول وعلم الكلام والفقه والحديث والنحو . وهاك أهم هذه المؤلفات :

(١) فى الفلسفة الفنية

تنقسم مؤلفاته فى الفلسـفة إلى قسمين : قسم ألفه ابتداء ، وقسم لخص أو شرح فيـه بعض مطولات أرسـطو وغيره من فلاسـفة الاغريق والاسلام . وأهم هذه الـكتب ما يلى :

منتجاته الشخصية

(١) « تهـافت التهافت » . (٢) « فصل المقـال فيما بين الحكمة

---

(١) أنظر النصوص العربية صفحة ٤٤٥ وما بعدها من الكتاب السالف الذكر .

والشريعة من الاتصال » . (٣) « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة » . (٤) « سعادة النفس » . (٥ و ٦) « رسالتان عن العقل المفارق » . (٧) « مقدمة فى الفلسفة ، عالج فيها اثنى عشر موضوعا هاما . وتوجد فى مكتبة الأسكوريال » . (٨) الضرورى فى المنطق » . (٩) « نقد نظرية ابن سينا عن الممكن لذاته والممكن لغيره » (١٠) « رسالة فى نظرية تعلق علم الله أو عدم تعلقه بالجزئيات » . (١١) « رسالة فى الوجود الأزلى والوجود المؤقت » . (١٢) « رسالة فى العقل والمعقول » . (١٣) « رسالة فى القضايا الشرطية » .

أمّا القسم الثانى فأكثريته الغالبة تلخيصات أو شروح لأرسطو والبقية الباقية منه هى لأفلاطون أو لفرفريوس أو للفارابى أو لابن باجة أو غيرهم . وهاك أهم هذه الكتب :

من مؤلفات أرسطو

(١) « تلخيص السماع الطبيعى » . (٢) « تلخيص السماء والعالم » (٣) « تلخيص الكون والفساد » . (٤) « تلخيص الآثار العلوية » (٥) « تلخيص كتاب النفس » . (٦) تلخيص تسع مقالات من كتاب الحيوان » . (٧) « تلخيص الحس والمحسوس » . (٨) « تلخيص مابعد الطبيعة » . (٩) « تلخيص كتاب الأخلاق » . (١٠) « تلخيص المنطق » . (١١) شرح السماع الطبيعى » . (١٢) شرح كتاب النفس »

(١٣) « شرح كتاب البرهان » . (١٤) « شرح كتاب السماء والعالم » (١٥) « شرح ما بعد الطبيعة » . (١٦) « شرح كتاب القياس » .

وتنقسم شروحه لكتب أرسطو إلى ثلاثة أقسام : ألقسم الأول هو الذى يفصل فيه عباراته عن عبارات المعلم الأول فصلا واضحا ، ويصدرها دائما بكلمة قال . والقسم الثانى هو الذى يبدأ فقراته بجمل مقتضبة من كتب أرسطو ثم يمزج بقية الفقرات بعباراته هو . والقسم الثالث هو الذى يعرض فيه آراء أرسطو بالمعنى معبراً عنها بألفاظ من عنده .

شروح مختلفة

(١) « شرح جمهورية أفلاطون » ، وهو مذكور فى قائمة مكتبة الاسكوريال ، ويوجد باللغتين : العبرية واللاتينية » . (٢) « شرح ما بعد الطبيعة لنقولوش » . (٣) « شرح كتاب العقل لألكسندر الأفروديزى » . (٤) « شروح مختلفة لكتب الفارابى ، وعلى الأخص كتابه فى المنطق » . (٥) شرح رسالة ابن باجة التى تعرض لامكان اتحاد النفس البشرية مع العقل المجرد ، وهى المعروفة برسالة « إتصال العقل بالانسان » :

(٢) فى الفلك

(١) « مختصر الماجيست » . (٢) « كتاب فى الأجرام السماوية »

(٣) « رؤية الجرم الثابت بادوار » .

(٣) في الطب

(١) « تلخيص الاستقصات لجالينوس » . (٢) « تلخيص المزاج له » . (٣) « تلخيص القوى الطبيعية » . (٤) « تلخيص العلل والأعراض » . (٥) « تلخيص الأعضاء الآلمة » . (٦) تلخيص كتاب الحميات له » . (٧) « تلخيص الخمس مقالات الأولى من كتاب الأدوية المفردة له » . (٨) « مقالة فى الترياق » . (٩) « شرح أرجوزة ابن سينا فى الطب » . (١٠) « مقالة فى المزاج المعتدل » . (١١) « كلام على مسألة من العلل والأعراض » .

(٤) فى التوحيد والفقه والأصول

(١) « أجمع بين اعتقاد المشائين والمتكلمين من علماء الاسلام » . (٢) « كتاب نهاية المقتصد وبداية المجتهد » . (٣) « إختصار المستصفى » . (٤) كتاب المناهج فى أصول الدين » . (٥) « شرح عقيدة الامام المهدى » .

ج — مذهبه

تمهيد

لم يكن فى نية ابن رشد فى أول اشتغاله بالفلسفة أن يكون له

مذهب فلسفى خاص، لأن إعجابه بأرسطو كان قد بلغ حدا جعله يعتقد أنه المثل الأعلى للكمال، وأن كل محاولة لانشاء مذهب فلسفى بعده ضرب من العبث وأن كل الذين حاولوا هذه المحاولة من بعده أخفقوا كل الاخفاق، لأن الاله اختاره وخصه بالحكمة وحده، وهو تأييدا لهذه العقيدة يقول فى مقدمته لكتاب الطبيعة :

« إن مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيكوماخوس أعقل أهل اليونان وأكثرهم حكمة، وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها . وقد قلت إنه واضعها، لأن جميع الكتب التى وضعت قبله فى هذه العلوم غير جديرة بالذكر بازاء كتبه . وقلت إنه متممها، لأن جميع الفلاسفة الذين عاشوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم أى مدة ألف وخمسمائة سنة لم يستطيعوا زيادة شىء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه . ولا ريب فى أن اجتماع هذا العلم فى إنسان واحد أمر عجيب غريب يوجب تسميته ملكا إلهيا لا بشرا . ولذلك كان القدماء يسمونه « أرسطو الالهى » . وقال فى موضع آخر : إننا نحمد الله حمدا كثيرا، لأنه قدر الكمال لهذا الرجل (أرسطو) ووضعه فى درجة لم يبلغها أحد غيره من البشر فى جميع الأزمان . وربما كان البارى مشيرا إليه بما قال فى كتابه (القرآن) : قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء » . وقال ابن رشد فى موضع آخر : إن برهان ارسطو هو الحق المبين . ويمكننا أن نقول إن العناية الالهية أرسلته إلينا لتعليمنا

ما يمكن علمه ». وفى موضع آخر : « كان هذا الانسان قاعدة من قواعد الطبيعة ، ومثلا للكمال الذى فى إمكانها الوصول إليه » .

لهذا اكتفى ابن رشد أول الأمر أن يقف حياته على شرح فلسفة أرسطو وإيضاح مذهبه العويص .

غير أن نيته شيء والواقع الذى حدث شيء آخر ، لأن أرسطو لم يصل إلى فيلسوفنا إلا من خلال الأفلاطونية الحديثة والشراح الاسكندريين من جهة ، ولأن كثيرا من جوانب مذهبه الحقيقى غامض معقد من جهة أخرى . وهذان السببان هما اللذان حملا ابن رشد على أن ينشىء مذهبا فلسفيا دون قصد منه ولا اختيار ، إذ أن آراءه فى النظريات المعقدة من مذهب أرسطو خالفت جميع آراء الشراح الاسكندريين ، فكان ذلك من جانبه ابتكارا رفعه إلى مصاف الفلاسفة المبتدعين . وهاك أهم هذه النواحى التى ابتكر فيها مالم يدر للشراح القدماء بخلد :

(١) واجب الوجود ومعرفته بالنظر

لما كان الفلاسفة الذين تقدموا ابن رشد قد أجمعوا على أن الأداة الضرورية لمعرفة البارى ولفهم أسرار الكون — فضلا عن الحكم عليها — هى المنطق أو القانون العقلى الذى تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ فى الفكر ، فقد كان من الطبيعى أن يتابع هذا النهج فيقرر أن معرفة مبدع الكون عن طريق التقليد من خصائص العامة وأنه لا قيمة

لها لدى الصفوة الممتازة التى انتقتها السماء لتكون موطن الحكمة أو لتؤدى رسالة كشف الحجب الكونية عما رواءها من أنوار باهرة، وأسرار ساحرة. ولا جرم أن هذا يقتضى طلب تلك المعرفة عن طريق النظر المحض، وأن هذا النظر لا يتيسر إلا لمن درس أداته الضرورية وهى المنطق دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسة يقينية لا يتطرق إليها الارتياب وليس هذا فحسب، بل انه أراد أن يخلع على النظر الفلسفى أحد نعوت القداسة فجنح إلى محاولة إثبات ان الشرع قد أوجبه واستدل على دعواه هذه بذكر آيات من القرآن تحث الانسان العاقل على التأمل فى ملكوت السماوات والأرض ليستنبط وجود مبدعه من النظر سموا بعقله عن الايمان التقليدى الذى هو من شأن الجماهير، وهو فى هذا يقول:

« وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى، وبيّن أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس، وهو المسمى برهانا. وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان، كان من الأفضل أو الأمر الضرورى

لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان، أنه يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى، والقياس الخطابى، والقياس المغالطى، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق، وكم أنواعه، وما منها قياس، وما منها ليس بقياس، وذلك لا يمكن أيضا، أو يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تقدمت أعنى المقدمات وأنواعها ». (١)

ومما يستدعى الانتباه، بل مما هو جدير بالتقدير فى هذا الموقف هو صعود فيلسوفنا بالباحث على درجات سلم المعرفة فى أناة وتؤدة ومروره بوسائلها الضرورية مرورا طبيعيا ليس فيه قفز ولا وثوب، فيبدأ بارشاد الباحث بَديًا إلى التساؤل عن علم القياس هل سبق إليه الأولون أو لم يسبقوا، فان كانت الثانية وجب عليه أن يحاول ابتكاره لينصبه معيارا لبحوثنا، وان كانت الأولى قد لزمه التنقيب فى كتب الأقدمين عن مبادىء ذلك العلم الهادى إلى الحق، فاذا عثر عليها تأمل فيها حتى يصبح قادرا على الانتفاع بها فى إماطة اللثام عن معميات الوجود دون أن تقف مخالفة أربابها له فى العقيدة حجر عثرة فى سبيل الاستفادة منها، والاسترشاد بها، ولكن ليس معنى هذا التتلمذ على الأقدمين أنه يكون عبدا لهم، بل إن لديه أتم أنواع الحرية فى قبول

---

(١) أنظر صفحة ٣ من فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد.

ما يتبين أنه الحق ، وفى رفض ما ينم عن زيف أو بطلان ، وتلك هى أحدث وسائل البحث ، وبها يكون ابن رشد قد سبق الباحثين العصريين إلى المناهج الحديثة بأكثر من سبعة قرون وهذا الامتياز البديع هو الذى يحملنا على ذكر عبارته فى هذا مع ما قد يبدو فى ذلك من إطالة ، وإليك تلك العبارة :

« وإذ تقرر أنه يجب بالشرع النظر فى القياس الفقهى ، فَبَيِّن أنه إن كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص عن القياس العقلى وأنواعه أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين فى ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به ، فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهى ، بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك ، وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك ، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك فى الملة ، فان الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، وأعنى بغير المشارك من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الاسلام . وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص ، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا

إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فان كان كله صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ماليس بصواب نبهنا عليه » . (١)

ألآن وبعد أن فرغ ابن رشد من تقرير أن النظر هو الوسيلة المثلى لمعرفة البارى ، فقد أراد الترقى بالباحث إلى مرتبة أسمى من التى انتهى منها ، ومجملها أن الشرع وسيلة إلى الغاية العليا وهى الحكمة التى هى الحق والخير ، وأن الايمـان بغير هذه العقيدة ضرب من الجهل أو من الضلال ، وهو يشير إلى هذا فيقول :

« وينبغى أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعلم العلم الحق والعمل الحق ، والعلم الحق هو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهى عليه وبخاصة الشريعة منها ، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروى والعمل الحق هو امتثال الأفعال التى تفيد السـعادة ، وتجنب الأفعال التى تفيد الشقاء ، والمعرفة بهذه الأفعال هى التى تسمى العلم العملى» . (٢)

وإذاً ، فقد بان من كل هذا أن الغاية التى ترمى اليها جميع الشرائع ، ويرنو اليها العقل البشرى فى شوق وشغف ، ويهدف اليها الفلاسـفة من بحوثهم المستفيضة ، ومجهوداتهم المتواصلة هى غاية واحدة ، وهى معرفة السر الاسمى لهذا الوجود وما انبثق عنه من أسرار ثانوية ، ولما كانت الأدلة التى أسـلفها الحكماء من الاغريق وفلاسفة الاسلام

(١) راجع صفحتى ٤و٥ من الكتاب المذكور .

(٢) ارجع الى صفحتى ١٨و١٩ من المرجع السابق .

الشرقيين قد اشتملت على القدر الكافى لاثبات وجوب وجود البارى ووحدانيته وكماله ، وسموه عن الند والشبيه والقسيم والتألف والحيثيات والزمان والمكان والكيف والانحصار والتشخص والتحدد وما إلى ذلك مما يتنافى مع مقام الألوهية الحقة التى تقتضى أرفع مراتب التنزيه ولما كانت أدلة ابن رشد على هذا كله لا تكاد تعدو ما أتى به أولئك الأعلام فى هذا الصدد فقد اعتبرناها غير مبتكرة ، ولهذا رأينا الاغضاء عنها هنا اكتفاء بما سبقها من منتجات أسلافه وركزنا اهتمامنا فى معضلات علم البارى بالجزئيات ونشوء العالم أو صدوره عنه ، وكيفية حلول العقل الايجابى فى الانسان ، وعملية التعقل ، وما إلى ذلك مما بدا فيه تجديد ابن رشد ناصعاً جلياً ، واليك هذه المعضلات :

(٢) معضلة علم البارى بالجزئيات

من المعلوم أن أرسطو قد نفى عن المحرك الأول علم ما فى هذا العالم الأرضى من أحداث حائلة ، وظواهر متغيرة وجزئيات ناقصة ، وأشخاص كائنة فاسدة ، وعلل ذلك بأن المحرك عقل محض ، بل هو فوق قمة العقول المجردة ، وهذا يقتضى أن يكون موضوع علمه أسمى المعلومات ، ليلتئم العالم مع المعلوم ، ولما لم يوجد معلوم يوازى ذاته فى السمو ، فقد لزم أن تكون هذه الذات ـ وهى أسمى الموجودات ـ

موضوعا لأسمى العقول ، فلم يكن بد من أن يقتصر علمه على ذاته . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى أنه لما كان المعلوم علة للعلم ، فقد اقتضى — لو علم المحرك الأول بالاحداث الأرضية — ان تكون تلك الأحداث علة لعلمه ، وبالتالى لافتقر الى عالم الكون والفساد فى فى بعض شؤونه . وهذا نقص شائن يتعارض مع استغناء مقام الألوهية وفى هذا يقول أرسطو :

« لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ما هو أدنى رتبة منه فى الوجود ، كيف يعلم من هو منزه عن كدر المادة ما فى العالم من الأكدار والأدناس والفواحش والجزئيات الجنسية من غير أن ينقص من صفاته شىء ثم لو قلنا إن له علما بالأشياء الخارجة عن ذاته لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، وأنه لا يكون عالما إلا بوجود تلك الأشياء ، فصار المبدأ الأول محتاجا إلى غيره لكى يكون عالما ، وهذا لا يناسب جلال ذاته مع ما فيه من إدخال المادة فى ذات الاله ، ان المادة هى الامكان ، فلو احتاج المبدأ الأول إلى الأشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلا للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الامكان . فالأولى أن يقال : إنه ليس للاله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته ، فهو إذاً علم وعالم ومعلوم من ذاته . فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه ، مبتهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور

إلا العلم بالكمال (١)

فلما جاء ابن سينا وأيقن أن الذى حمل أرسطو على القول بهذا الرأى هو إفراطه فى تنزيه المحرك الأول عن الاتصال بنقائص عالم الحس أقر هذا المبدأ وزاده إيضاحا وتأييداً وتوسع فى تعليلاته وأدلته، فأبان كيف أن طبيعة المُدْرَكات الحسية تقتضى مُدْرِكات تلائمها فى طبيعتها وتشترك معها فى المحدودية والجهة والانحصار مما تنزه عنه البارى، وأوضح كذلك عملية انطباع المعلومات فى عقل العالِم واقتضاءَها قابلية الذات الأقدس لهذا الانطباع، ثم شرح نظرية تغير المعارف الجزئية واستلزام ذلك ضرورة تغير العلم ثم تغير العالم إلى غير ذلك مما أفاض الشيخ الرئيس فى بسطه ورددنا عليه فى موضعه مفندين (٢) ما ذهب اليه من آراء.

جاء بعد ذلك أبو حامد الغزالى فرمى فلاسفة الاسلام بالكفر من أجل هذه النظرية ونظريتين أخريين، هما أزلية العالم، وحشر الأرواح دون الأجساد، فلما اطلع ابن رشد على هذه المعركة الحامية الوطيس انتفع بما دار فيها من أخذ ورد، وتمحيص وتحليل وتوجيه وتعليل، وتخطىء وتصويب، وأخيرا أعلن ان من رمى الحكماء بجحود

---

(١) أنظر صفحتى ٥٢ و٥٣ من كتاب «تاريخ المذاهب الفلسفية» للاستاذ سانتلانا (مخطوطة دار الكتب المصرية).

(٢) راجع صفحة ٦٢ وما بعدها من كتابنا «مشكلة الألوهية»

علم الله للجزئيات فانه لم يفهم مراميهم ، ولم يدرك مغازيهم ، لأنهم لم يجحدوا فى نظره علمه بها على الاطلاق وإنما جحدوا العلم الشبيه بعلم الحوادث أى العلم المعلول للموجودات ، لا ما كان علة لها .

وبعد أن يبسط هذه المشكلة بسطا وافيا يعرض فيه لما فهمه المتكلمون من آراء الحكماء فيها ، ويصارح الغزالى بأنه أخطأ القصد ، وجانب الحق ، يشرع فى بسط الفكرة التى ارتأى أنها تحمل فى ثناياها حل هذه المعضلة العويصة فيقول بعد كلام طويل مايلى :

« والذى ينحل به هذا الشك عندنا هو أن يعرف أن الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود ، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علة وسبب للموجود ، فلو كان إذا وجد الموجود بعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث للزم أن يكون العلم القديم معلولا للموجود لا علة له ، فاذا واجبٌ ألا يحدث هنالك تغير كما يحدث فى العلم المحدث ، وإنما أتى هذا الغلط من قياس العلم القديم على العلم المحدث ، وهو قياس الغائب على الشاهد ، وقد عرف فساد هذا القياس . وكما أنه لا يحدث فى الفاعل تغير عند وجود مفعوله ، أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك ، كذلك لا يحدث فى علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه عنه ، فاذاً قد انحل الشك ولم يلزمنا

أنه إذا لم يحدث هنالك تغير أعنى فى العلم القديم، فليس يعلم الموجود فى حين حدوثه على ماهو عليه، وإنما لزم ألا يعلمه بعلم محدث، لكن بعلم قديم، لأن حدوث التغير فى العلم عند تغير الموجود إنما هو شرط فى العلم المعلول عن الموجود وهو العلم المحدث. فاذاً العلم القديم إنما يتعلق بالموجود على صفة غير الصفة التى يتعلق بها العلم المحدث، لا أنه غير متعلق أصلا كما حكى عن الفلاسفة أنهم يقولون لموضع هذا الشك إنه سبحانه لا يعلم الجزئيات، وليس الأمر كما توهم عليهم، بل يرون أنه لا يعلم الجزئيات بالعلم المحدث الذى من شرطه الحدوث بحدوثها، إذ كان علة لها لا معلولا عنها كالحال فى العلم المحدث. وهذا هو غاية التنزيه الذى يجب أن يعترف به، فانه قد اضطر البرهان إلى أنه عالم بالأشياء، لأن صدورها عنه إنما هو من جهة أنه عالم، لا من جهة أنه موجود فقط، أو موجود بصفة كذا، بل من جهة أنه عالم (١) ».

أما نحن فاننا لا نرتاب ألبتة فى أن أرسطو كان صريحا فى نفى العلم بعالم الكون والفساد عن المحرك الأول (٢)، ولا نتشكك فى أن ابن سينا كان واضحا غاية الوضوح فيما ذهب إليه سواء منه ما تأثر فيه بأرسطو، أو ما ابتكره فى تأييد هذه النظرية، ولا نتردد فى الجزم بأن توجيه

---

(١) أنظر صفحتى ٢٨ و٢٩ من فصل المقال، لابن رشد.

(٢) أنظر صفحة ٨٧ وما بعدها من الجزء الثانى من كتابنا (الفلسفة الاغريقية).

ابن رشد هذا هو غير ما أراده أولئك الفلاسفة ، ولكننا أيضا لانجارى الذين رموا هذا الفيلسوف الأخير بالتعصب للفلاسفة إلى حد أنه كان أشد منهم حرصا على أنفسهم كما يقولون ، أو الذين زعموا أن كلفه بمخاصمة الغزالى وتخطيئه هو الذى دفعه إلى الانزلاق فى هذا المأزق الحرج ، وإنما نحن نرى أن أحد تعليلات أرسطو لنفيه العلم عن المحرك الأول — وهو تحرجه من أن تكون الموجودات الحائلة علة للعلم الأزلى — هو الذى قد سطع بريقه على عجل فى عقل ابن رشد فألهمه فكرة هذا التوجيه الشخصى حيث ساءل نفسه عن تلك العلية فألفاها واردة فتأمل فيها وحاول التنقيب عن وسيلة للتخلص منها ، فاهتدى إلى فكرة العلم القديم الذى لا يشبه العلم المعلول للموجودات الكائنة الفاسدة ، وهو العلم الذى اصطدم به أرسطو ، فوقف منه بين نارين ولم يكن له بد من اختيار أحد أمرين ، أحلاهما مرّ ، وهما : القول بمعلولية العلم الأزلى للمشخصات الحادثة ، أو القول بنفى العلم عن المحرك الأول بتاتا . ولما كان الأمر الأول لا يؤيده المنطق من ناحية ، وكانت فكرة موضوعية الذات الأسمى للعقل الأسمى تحتل فى رأسه موضعا بارزا من ناحية أخرى ، فقد رجح اختيار الأمر الثانى .
أما ابن رشد فلم يقو على احتمال نفى العلم عن البارى ، ولم يستسغ فكرة معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة ، فأجهد نفسه فى البحث عن حل لهذه المعضلة يرأب ما انصدع بين هذين الطرفين المتعارضين

وكانت تلك المعارك الجدلية العنيفة قد هيأت له أسباب هذا الحل فلم يلبث أن ظفر به وأعلنه ، ولكن الذى نأخذه عليه هو رميه كل من تقدموه بعدم استكناه مرمى الحكماء من آرائهم مع ما كانت عليه تلك الآراء من جلاء . ومن الممكن أن يكون قد تصور أنه مادام هو قد استطاع كشف هذا التوجيه ، فلا بد أن يكون أرسطو — وقد عرفت رأيه فيه من قبل — قد كشفه بالأولى .

وكما أننا نأخذ على ابن رشد مغالاته فى تقدير أرسطو نأخذ على أبى حامد رميه أولئك الأعلام بالكفر مع ثبوت حسن نياتهم والتحقق من أنهم لم يقصدوا من وراء هذا النفى إلا تنزيه البارى عما تصوروا أنه شائن بمقام الألوهية وإن كانوا قد أخطئوا فيما ذهبوا إليه غير باغين ولا عادين .

(٣) نشوء الموجودات

بعد هذا الجهاد الطويل الذى قامت به الفلسفة العامة فى البحث عن أسرار الكون ومبدعه انتهت إلى خمسة مذاهب مختلفة .

فالأول يرى أن المادة أزلية ، وأن الحركة الموجودة بها طبيعية ، وأن الصور المتعاقبة عليها هى كامنة فيها ، وأن الانتاج الجيلى الموجود فى الكون هو آت عن طريق التناسل والتوالد بوساطة حركة الكون والفساد الأزلية الأبدية ، لا عن طريق الخلق والايجاد ، وأن الفاعل

ليس له فى هذا الانتاج إلا وظيفة تخليص الكائن من الفاسد أو المشرف على الفساد عن طريق التحريك الضرورى . ويعرف هـذا المذهب بمذهب النمو .

والثانى يرى أن هذا الانتاج الجيلى هو تعاقب جواهر الموجودات نفسها ، أى أن كل كون جديد يستلزم صورة جـديدة ، وكل صورة لابد لها من موضوع تتحقق فيـه . وإذاً ، فنحن أمام جوهر جـديد بازاء كل نشوء جديد ، وهـذا يقتضى أن يكون الفاعل — بوساطة تحريكه المادة أو شـوقها إليه — منشىء الجوهر الجـديد كله ، على ألا يعزب عنا أن هذا الانشاء ليس مباشرا وليس من عدم ، بل من الهيولى القديمة التى بتسييرها من القوة إلى الفعل تنشأ الجواهر المتعاقبة : موضوعات وصورا . وهـذا هو مذهب أرسطو ، والفرق بينه وبين الأول أن الموضـوع فى الرأى الأول لا يتغير ، وإنمـا تتعاقب عليه الصور فحسب ، بينما هو فى الرأى الثانى جديد بازاء كل صورة .

والثالث يذهب إلى أن المـادة أزلية ، وأن الفاعل ينشىء الصور ويطبعها على أجزائها ، وأنه يكون حينا متصلا بهـا ، وحينا منفصلا عنها . ففى الحالة الأولى كالنار التى تنشىء النار ، والحيوان الذى ينشىء شبيهه ، وفى الحـالة الثانية كالحيوانات والنباتات التى تنشأ من غـير أشباهها ، وهذا هو رأى « تيميستيوس » ولعله رأى الفارابى أيضا .

والرابع يتفق مع الثالث فى أزلية المـادة ، وفى إنشـاء الفاعل

الصور ، ولكنه يخالفه فى القول بامكان اتصال هذا الفاعل بالمادة ويذهب إلى أنه أجنبي عنها أبدا ، لأن الطبيعة لاتنتج من نفسها إلا التئامات ناشئة عن التفاعلات المتبادلة بين قواها الأربع : الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة . ولكن الصور المحققة لكينونة الموجودات تأتى من لدن الفاعل أو العقل المجرد ، أو واهب الصور . أما الكائنات الناشئة عن غير أشباهها فهى التئامات طبيعية منحها واهب الصور صورها ، وهو رأى ابن سينا .

والخامس يرى أن الله وحده هو الأزلى ، وأن كل ماعداه مُحْدَث مخلوق له .

وبناء على ذلك يكون الله هو الخالق الحقيق ، ويكون تعاقب الأجيال إيجادا محضا ينشىء الله الأفراد فيه من عدم بطريقة مباشرة وهو مذهب المتكلمين ، وقد اتفقت عليه الديانات الثلاث .

هذا هو مجمل الآراء الفلسفية حول مشكلة نشوء الموجودات وقد ذهب ابن رشد إلى أن رأى أرسطو هو وحده الصحيح من بين هذه الآراء ، وقرر أن الجوهر السابق هو مانح الوجود للجوهر اللاحق دون احتياج إلى واهب صور أجنبي ، أى أن كل كائن ينشىء شبيهه دون افتقار إلى فاعل منفصل ، وذلك لأن الجسم المشتمل على صورة فى موضوع يمكن بوساطة قواه الايجابية أن يحول المادة إلى الحالة التى يجب أن تكون عليها ، لكى تقبل الصورة الجديدة ، وأن ينشىء

الصورة فى هذه المادة المتحولة ، وإذاً ، فكون الموجودات ، هومتعاقب على فساد ما قبلها بطريقة ناموسية لا تتخلف ألبتة . وينتج من ذلك أن يكون القائلون بأن البارى هو واهب الصور ، أو هوالخالق المباشر للكائنات بدون عللها الناموسية هم فى رأيه ضالون . وآية ذلك أنه لو استسيغ إيجاد البارى فردا واحداً بطريقة مباشرة للزم من ذلك أن يكون الاله خالقا لجميع الجزئيات من غير استثناء . وهذا يقتضى انعدام العالل كلها ، وإلا لكان لبعض المعلولات علل ، والبعض الآخر لا علل له ، وهو تحكم ، وإذا ثبت ذلك وجب أن نؤمن بأن الماء لا يبل ، وأن النار لا تحرق ، وإنما الذى يبل ويحرق هو الله ، وان الانسان إذا ألقى حجراً تنسب الحركه فى هذا الالقاء إلى الله ، وأن الموت كذلك من الفعل المباشر لله ، مع أن المشاهد عكس ذلك : فالنار تحرق ، والماء يبل ، والانسان هو خالق حركة الالقاء ، والجسم يحمل فى ذاته بطبيعته عنصر فساده .

فيثبت إذاً أن لكل شىء علة مؤثرة فيما بعدها ، متأثرة بما قبلها إلى العلة الأولى ، وهو فى هذا يقول :

« وبالجملة فكما أنه من أنكر وجود المسببات مرتبة على الأسباب فى الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب فى هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً .

وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب ، وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جدا عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها ، لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب على حد ما يمكن أن توجد بهذه الأسباب ، فأى حكمة فى وجودها عن هذه الأسباب ؟ وذلك أن وجود المسببات عن الأسباب لايخلو من ثلاثة أوجه ، إما أن يكون وجود الأسباب لمكان المسببات من الاضطرار مثل كون الانسان متغذيا ، وإما أن يكون من أجل الأفضل ، أعنى لتكون المسببات بذلك أفضل وأتم مثل كون الانسان له عينان ، وإما أن يكون ذلك لا من جهة الأفضل ولا من الاضطرار ، فيكون وجود المسببات عن الأسباب بالإتفاق وبغير قصد ، فلا تكون هناك حكمة أصلا وتدل على الاتفاق » . (١) ويقول أيضا :

« وأمثال هذه العلل هى عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية تنتهى الحركة إليها فى علة علة من هذه العلل فى وقت حدوث المعلول الأخير . مثال ذلك أن سقراط إذا ولد أفلاطون ، فان المحرك الأقصى المحرّك عندهم فى حين توليده إياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها أو البارى سبحانه . ولذلك يقول أرسطو : إن الانسان يولده إنسان ، وكذلك الأفلاك بعضها عن بعض إلى ان ترتقى إلى محركها ، ومحركها إلى المبدأ الأول (٢) » .

---

(١) أنظر صفحة ٨٦ من كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » لابن رشد .

(٢) راجع صفحة ٧٠ من « تهافت التهافت » لابن رشد .

لم يقتصر ابن رشد على إبداء رأيه هذا ، بل أعلن أن رأى ابن سينا خاطىء ، لأنه يؤدى إلى الثنائية ، إذ هو يخلق من الكائن الطبيعى كائنين مصنوعين بفاعلين مختلفين : ألكائن الأول هو الملتئمات الطبيعية ، وفاعلها الطبيعة . والكائن الثانى هو الصورة ، وفاعلها واهب الصور وصرح بأن الذى حمل ابن سينا على القول بهذا الرأى هو التُّقْيَة وحرصه على رضى المتكلمين . أما كيفية نشوء الكائنات من غير عللها عنده فهى أن تلتقى عناصر المادة بعضها ببعض بوساطة حركة طبيعية ، قوامها الحرارة الموجودة فى الكون . فكلما التقت الحرارة بعنصرى الماء والتراب الباردين نشأ من ذلك نبات أو حيوان ، وهى لا تلتقى بهما إلا فى أوقات وحالات محدودة ، وهذا التماس الذى يحدث بين العناصر يقع بطريقة منظمة تسيّره قوة عاقلة مدبرة مع أن الطبيعة فى ذاتها محرومة من كل عقل وتدبير ، وليس فيها إلا الشوق الموجود فى كل كبيرة وصغيرة من أجزائها ، وإنما المسير المباشر لهذا النظام هو تلك القوى المتغلغلة فى الأفلاك .

(٤) أزلية العالم

بان من كل ماتقدم أن البارى — فى نظر ابن رشد — لم يستحدث شيئا لأن الاستحداث من العدم مستحيل مادمنا نؤمن بأن العدم لاينتج وجودا . وعلى ذلك يكون المتكلمون القائلون بأن البارى هو منشىء الكون من عدم مخطئين فى رأيه ، إذ أن الحق الذى لاريب

فيه عنده هو أن هناك أزليين : ألبارى والعالم ، ولكن أزلية البارى تختلف عن أزلية العالم فى الرتبة الذهنية ، إذ أن الأول علة فى الثانى وهو فى هذا يقول :

« وذلك إذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدِث ولكن يعرض فى وجود هذا المحدِث شك ليس فى قوة صناعة الكلام الانفصال عنه ، وذلك أن هذا المحدِث لسنا نقدر أن نجعله أزليا ولا محدثا ، أما كونه محدثا فلأنه يفتقر إلى محدِث ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، وذلك مستحيل . وأما كونه أزليا فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزليا فتكون المفعولات أزلية ، والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقا بفعل حادث ، أللهم إلا لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم ، فان المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل ، وهم لا يسلمون ذلك ، فان من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث ، وأيضا إن كان الفاعل حينا يفعل وحينا لا يفعل ، وجب أن تكون هناك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل أيضا فى تلك العلة ، فيمر الأمر إلى غير نهاية ، وما يقوله المتكلمون فى جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول . وإذا كان المفعول حادثا فواجب أن يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثا ، وسواء فرضنا الارادة قديمة ، أو حديثة ، متقدمة على

الفعل أو معه فكيفما كان فقد يلزمهم أن يجوزوا على القديم أحد ثلاثة أمور : إما إرادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وإرادة قديمة ، وإما فعل قديم وإرادة قديمة ، والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة [إن سلمنا لهم أنه يوجد عن إرادة قديمة ، ووضع الارادة نفسها هى للفعل المتعلق بالمفعول شىء لا يعقل وهو كفرض مفعول بلا فاعل ، فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة ، والارادة هى شرط الفعل لا الفعل (١) » .

ومما هو خليق بالعناية فى هذا الشأن أن ابن رشد لم يكتف بابداء رأيه فى أزلية العالم كفيلسوف ، بل قد حاول أن يتخذ من نصوص القرآن سندا يؤيده فى هذه الأزلية . وهاك شيئا من عباراته الموضحة لرأيه فى هذه المعضلة :

« ..... فان ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعنى غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى (وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضى بظاهره أن وجوداً كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك . وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض

---

(١) أنظر صفحتى ٣٢ و ٣٣ من « الكشف عن مناهج الأدلة » لابن رشد .

والسماوات) يقتضى أيضا بظاهره وجودا ثانيا بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهى دخان) يقتضى بظاهره أن السماوات خلقت من شيء . والمتكلمون ليسوا فى قولهم أيضا فى العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون فانه ليس فى الشرع أن الله كان موجودا مع العدم المحض ولا يوجد فيه هذا نصا أبداً ، فكيف يتصور فى تأويل المتكلمين فى هذه الآيات أن الاجماع انعقد عليه ، والظاهر الذى قلناه من الشرع فى وجود العالم قد قال به فرقة من الحكماء (١) » .

لاريب أن فى قول ابن رشد « وان نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع » تصريحاً واضحاً باستمرار طرفى الوجود أى الماضى والمستقبل إلى غير النهاية ، وليس ذلك إلا الأزلية والأبدية بأوضح معانيهما .

وإذ يصدع ابن رشد فى أزلية العالم بهذا الرأى الصريح المثبّت على دعائم أزلية الفعل الذى يجب أن يساوق وجود الفاعل الكامل يلتقى بذلك السؤال الذى اتجه من الخصوم إلى هذا الرأى منذ عهد الفارابى وابن سينا والذى مؤداه انه إذا كان أولئك الفلاسفة ينزهون مقام البارى عن حصر أفعاله فى الزمان ، فماذا هم قائلون لو سئلوا : كم إذاً ، دخل من تلك الأفعال الالهية فى الزمان الماضى ؟ . فيجيب

---

(١) راجع صفحى ١٣ و ١٤ من كتاب « فصل المقال » لابن رشد .

بهذا الجواب اللاذع المرير وهو قوله : « وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله فى الزمان الماضى أن يقال : دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له (١) » .

ونحن نحسب أن ابن رشد هنا صريح لا يوارب ولا يداجى وأنه يعلن أن فعل الاله مقارن لوجوده لا ينفك عنه ، وأن كليهما أى الوجود والفعل ، أو الاله والعالم لا مبدأ لهما ، وليس هذا فحسب بل ، هو يتدرج فى هذه الصراحة من واضح إلى أوضح فيقول : « فان كان هذا الفاعل الأول لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف (٢) » .

« وإذا تصور موجود أزلى أفعاله غير متأخرة عنه على ماهو شأن كل موجود تمّ وجوده أن يكون بهذه الصفة ، فانه إن كان أزلياً ولم يدخل فى الزمان الماضى ، فانه يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله فى الزمان الماضى ، لأنها لو دخلت لكانت متناهية ، فكان ذلك الموجود الأزلى لم يزل عادماً بالفعل ، وما لم يزل عادما بالفعل ، فهو ضرورة ممتنع ، والأليق بالموجود الذى لا يدخل وجوده فى الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك ، لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله (٣) » .

---

(١) أنظر صفحة ٨ من « تهافت التهافت » لابن رشد .

(٢) إرجع الى صفحة ١٨ من المرجع المذكور .

(٣) راجع صفحة ٤٦ من الكتاب المتقدم .

« وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع ههنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى يسميها الأشعرية صفات نفسية ، ويسميها الفلاسفة صورا ، وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر وفى زمان. ويدل على ذلك قوله تعالى : (أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهى دُخَان) الآية . وأما كيف حال طبيعة الموجود الضرورى ، فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ، ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور . وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء . فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة (١) »

لما كان البارى عند ابن رشد — كما كان عند أرسطو من قبل — هو العلة الأولى لجميع الكائنات ، أو الطرف الأول لحلقات سلسلة الكون ، وهو واجب الوجود ، فلم يقر إمكان الوجود إلا بالنسبة إلى المشخصات الحائلة التى تنشأ عن نظائرها من عالم الكون والفساد ، ولكنه جحد إمكان الوجود بالجوهر والطبيعة وخطأ جميع القائلين به ورمى ابن سينا بأنه إنما كان يساير المتكلمين ليرضيهم ، وأن الفيلسوف لا يمكن أن يقول هذا لأن معلول العلة الواجبة الوجود يكون واجب الوجود حتما ، وهو فى هذا يقول :

---

(١) راجع تهافت التهافت صفحة ٩٨

« وأجزاء العالم الأزلية إنما هى واجبة الوجود فى الجوهر ، إما بالكلية كالحال فى الأستقصات الأربعة ، وإما بالشخص كالحال فى الأجرام السماوية » (١)

(٥) الحركة وأزليتها

بَين كل البيان من هذه النصوص السالفة أن ابن رشد يقرر فى جلاء أن الايجاد من عدم غير ممكن ، وأن البارى لم يصنع لايجاد السماء أكثر من أنه حرك بطريقة غير مباشرة الدخان المختلط فتحدد وحرك كذلك المرتتق فانفتق . وبالاجمال نشأ عن هذه الحركة أن انتقلت صورة السماء الراهنة من القوة إلى الفعل . وقصارى القول أن كل كون وفساد فى هذا العالم هو وليد الحركة ، وأن أثبت المشاهدات فى الكون هو الحركة العامة ، وأن كل حركة لا بد لها من موضوع تقوم به وتتحقق فيه ، وأن هذا الموضوع هو الهيولى غير المحددة ، القابلة لمختلف الصور والمجردة عن كل صفة إيجابية والتى يمكن أن تتعاقب عليها التغيرات المتعارضة ، وبالاجمال هى إمكان محض ، وهى غير قابلة للكون والفساد . وينشأ من هذا أن تكون الحركة الجبلية غير متناهية ، وأنها مستمرة أبداً فى تسيير ما بالقوة إلى الفعل وإلا للزم أن يوجد العطل فى الكون .

---

(١) أنظر صفحة ١٠٤ من المرجع المتقدم

على أن الفرق بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل لا يوجد إلا فى تقديرنا نحن ، أما بالنسبة إلى اللا نهاية فهما سواء . ولذا لا يعقل أن تكون الفوضى سبقت النظام ، أو النظام سبق الفوضى ، ولا الجمود سبق الحركة ، ولا الحركة سبقت الجمود ، وإنما الحركة لانهائية وأن كل متحرك معلول لمحرك يؤثر فيه ، وهذا المحرك اذا اتصف بالحركة كان كذلك متحركا محتاجا الى محرك حتى تصل السلسلة الى الطرف الذى يحرك ولا يتحرك ، ويؤثر ولا يتأثر ، وهو واجب الوجود أو علة العلل ، واذا فالموجودات من حيث الاتصاف بالحركة والتنزه عنها قسمان : الأول هو واجب الوجود الذى تستحيل عليه الحركة المقتضية للتغير والصيرورة اللذين يستلزمان الانحصار والتحدد والامكان وأمثال هذه النعوت المتعارضة مع جلال الألوهية ولا محدوديتها . وأما القسم الثانى فهو ماعدا واجب الوجود لذاته ، وهذا القسم لابد له من الحركة الأزلية الابدية . أما أزليتها فهى ضرورة لتحقق معلوليتها للبارى الأزلى ، وأما أبديتها فلتحقق عليتها لمعلولاتها من ناحية ، ولسيرها نحو الكمال لترضى شوقها الطبيعى من ناحية ثانية وفوق ذلك فانه لو لم تكن الحركة أزلية وأبدية لانعدم الزمان : ماضيه وحاضره ومستقبله ، لأن كل صف منها مسبوق بما هو أساسه ومنبعه وسابق لما هو ناشىء منه ومتفرع عنه . ومن السلسلة الأولى نشأ الماضى ، ومن الثانية ينشأ المستقبل إذ الزمان نتيجة لحركة الافلاك

وهى ليست إلا جزء الحركة الكونية العامة .

« إلا أنها (أى الحركة) لم تحتج إلى سبب مجدد ومحدث من جهة أن تجددها ليس محدثا . وإنما هو فعل قديم أى لا أول له ولا آخر ، فوجب أن يكون فاعل هذا هو فاعل قديم ، لأن الفعل القديم لفاعل قديم ، والمحدث لفاعل محدث ، والحركة إنما يفهم من معنى القديم فيها أنها لا أول لها ولا آخر ، وهو الذى يفهم من ثبوتها » (١)

والنتيجة من كل هذا أن الكون خاضع للنظام ، سائر تحت راية الناموس الطبيعى الذى لا يملك أحد التغيير فيه حتى العلة الأولى نفسها ، وأن جميع ما يحدث فى الكون ينشأ بطريقة آلية نشوء المعلول عن علته التى متى وجدت استحال تخلف معلولها مهما كانت الحال ، وهو لهذا ينكر الخوارق والاستثناءات ويجزم بأن الحيلولة بين النار وبين جسم ابراهيم — وكل منهما على حاله — مستحيلة ، أما أن القدرة الالهية قد أطفأت النار أو طلت جسم ابراهيم بمادة مانعة من الاحتراق فهذا شىء لا يمنعه وكذلك يصرح بأنه لم يكن من الممكن أن يوجد العالم أكبر أو أصغر مما هو ، وإلا لكان الهوى وحده هو الذى يحدد له حالة دون أخرى ويجزم بأن المصادفة لا تكون قوة فاعلة إلا نادرا ، وإذا وجدت هذه النُّدْرة ، فانها توجد فى الشؤون الأرضية لا فى أنظمة الأفلاك وظواهرها ، وبأن الاله لا يعنى إلا بالنواميس العامة ، ولا ينشغل

---

(١) انظر صفحة ٢٠ من كتاب « تهافت التهافت .

إلا بالأنواع دون الأفراد ، لأنه لو عنى بالجزئيات لكانت التجددات فى ذاته أبدية . وفوق ذلك فانه لو أشرف على كل شىء إشرافا مباشرا لكان الشر من فعله ، ولتحقق بين تصرفاته التناقض بفعل الخير والشر اللذين نشاهدهما فى الكون فى آن واحد ، والجمع بين المتناقضين مستحيل لا يقبله إلا السوفسطائيون . وإذاً فالرأى الوحيد الذى يحقق إجلال البارى هو القول بأن عنايته هى نفس الناموس العام للأشياء ، وبأن الخير هو فعله ، والشر ليس إلا من اختلاف المادة مع أنظمته (١) ،

(٦) نظرية المعرفة

بسط ابن رشد فى شرحه للمقالة الثالثة من كتاب النفس « لأرسطو نظرية المعرفة بسطا فاق فيه كل الذين تقدموه من فلاسفة العرب ، واستحدث فى هذه النظرية أفكارا جديدة لم يسبقه إليها أى أحد من شراح المعلم الأول ، إذ نقد المؤلفين الذين شرحوا كتبه ولا سيما الاسكندر الأفروديزى ، ثم أحل مذهبه المستحدث فى هذه النظرية محل ماهدمه من مذاهب أولئك الشراح الذين صدروا كلهم فى مذاهبهم عن أرسطو ثم اختلفوا فى النتائج لأنهم بنوها على مقدمات خاطئة .

ولكى نقفك على رأى ابن رشد فى هذه النظرية ينبغى لنا أن ننقل لك هنا عبارات أرسطو التى هى أساس ذلك الخلاف الذى احتدم بين شراح الاسكندرية وابن رشد كما أنها أساس ذلك الابتداع

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, P. 114

الذى انفرد به فيلسوفنا . وهاك نص هذه العبارات .

(١) « إنه يشترك فى تحقيق المعرفة عنصران يشبهان المادة والصورة ، أى أن أحدهما سلبي والآخر إيجابى ، وبعبارة أخرى يوجد عقلان أحدهما مادى أوسلبي ، والآخرصورى(١) أو إيجابى ، أحدهما جدير بأن يَصير هو نفس الشيء الذى يتناوله التفكير ، والآخر هو الذى يُصَيِّر الأشياء معقولة :

ولما كان الذى يفعل أسمى من الذى ينفعل ،كان العقل الفعلى أو الايجابى أسمى من العقل بالقوة أو السلبي .

إن العقل الايجابى مجرد وثابت وغير فانٍ ، أما العقل السلبي فهو على العكس فانٍ ولا يستطيع أن يستغنى عن العقل الايجابى . وإذاً ، فالعقل الحقيق هو العقل المجرد . وهذا الأخير وحده هو الأزلى غير القابل للفناء (٢) » .

(٢) « إن العقل آتٍ من الخارج ، وهو قابل لمفارقة الجسم (٣) »

(٣) « إنه (أى العقل) فى النفس على حدة مستقل متميز عن الشخص كما يتميز الأبدى عن القابل للفساد (٤) » .

---

(١) صورى نسبة إلى الصورة المقابلة للهيولى .

(٢) Aristote, Traité de l'Ame, trad. Barthélémy St. Hilaie, P. 203.

(٣) et (٤) Aristote, ibidem, Livre 1,cf. chap. 4.

(٤) «إنه بعبارة أخرى نوع آخر من النفس تعزى دراسته إلى الماوراء الطبيعيين، لا إلى الطبيعيين (١)».

ويعلق الأستاذ رينان على هذه النصوص بأنه يلاحظ أن هذه الفكرة الواردة فيها عن العقل الايجابي والعقل السلبي ليست متفقة تماما مع بقية جزئيات مذهب أرسطو، وهو يرجح أن المعلم الأول قد تأثر فيها بأناجزاجور الذي ثبتت عنه فى هذه المشكلة بحوث انتهت إلى مثل النتيجة التي قررها أرسطو، وهى فكرة (النوس) أى العقل الأناجزاجورى العام الذى يفيض التعقل على جميع أفراد بنى الأنسان. وأرسطو نفسه يعترف فى الباب الخامس من المقالة الثامنة من كتاب الطبيعة بان فكرة العقل العام الذى ينير بنى الانسان هى فكرة أناجزاجور.

ومهما يكن من شيء فانه يَبِينُ من هذه النصوص السابقة أن أرسطو يرى أنه كما أن الانسان مركب من جسم ونفس، وهما جوهران مختلفان، أحدهما إيجابى والآخر سلبى، كذلك القوة العارفة مؤلفة من جوهرين متباينين تباين النفس والمادة. وكذلك أحدهما سلبى والآخر إيجابى، وأن الايجابى عند أرسطو أرفع من السلبى، لأن الأول فاعل مؤثر، والثانى منفعل متأثر كما يؤخذ ذلك صراحة من هذه النصوص

---

(١) Aristote, ibidem, cf. livre I chap 1; livre II. chap. 2 et 3

التي طالما كانت مثار جدل ونقاش بين الشراح منذ عهد الفلاسفة الاسكندرية إلى عصر ابن رشد. وإليك كيف مر هذا الجدل:

لم يُعْنَ تلاميذ أرسطو بهذه النظرية ولم يشغلوا أنفسهم بتحقيقها أو بتحرير النص الوارد فيها، لأن نزعاتهم كانت تنعطف نحو المذهب المادي أكثر من انعطافها نحو الروحانيات التي تعنى بالقوة الايجابية والقوة السلبية ومايخلد منهما وما يفنى.

أما الاسكندر الأفروديزى فقد أول عبارة أرسطو بأن هناك عقلين: العقل السلبي أو الهيولانى (١)، وهو الذى بالقوة أو هو مجرد استعداد بسيط، وهذا العقل ليس شيئا هاما فى نفسه، ولكنه بوساطة الفيض الالهى يقوى على التفكير، ومتى حدث منه ذلك، أصبح له وجود فعلى يتمثل فى الفكرة التى فكرها. أما العقل الايجابى، فهو ليس إلا الاله نفسه، وهو يتخذ القوة البشرية التى هى العقل السلبي أداة لبروز فيضه، ولكنه لا يتصل بها إلا اتصالا مؤقتا خارجيا تكون وظيفته فيه وظيفة المحرك المؤثر على بعد. ولهذا لا يحول ذلك الاتصال بين القوة الانسانية وبين الفساد.

وقد وافق «تيميستيوس» الاسكندر الأفروديزى فى قوله بأن العقل الايجابى ليس من قوى النفس الداخلية، وإنما هو

---

(١) الهيولانى نسبة إلى الهيولى، والاسكندر الأفروديزى هو أول من استعمل هذه النسبة لنعت العقل وأراد بها العقل السلبي الذى ورد فى نصوص أرسطو.

أجنبي عنها، مفيض عليها، وهو واحد باعتبار ذاته وإن تعددت فيوضه بتعدد المفاض عليهم كما تتعدد أشعة الشمس بتعدد الكائنات المنسكبة عليها، ومصدرها واحد. ومن هذا يتضح جدا الاتضاح أن تيميستيوس قد صبغ نصوص أرسطو بصبغة الأفلاطونية الحديثة التي ترى أن الوحدة متحققة في كل شيء بسبب وحدة المصدر، وأن التعدد يعرض بعروض المشخصات الخارجية. أما رأى هذا الفيلسوف في العقل بالقوة أو العقل الهيولاني فهو يبدأ متفقا مع رأى الاسكندر في أنه استعداد، ولكنه يرى أن الاستعداد لا يقوم بذاته، وأنه لابد له من موضوع يقوم به، وأن هذا الموضوع لا بد أن يكون بينه وبين الاستعداد ائتلاف ما، بأن تكون طبيعتاهما متفقتين في إمكان تقبل المعقولات. وهذا الاستعداد القائم بموضوعه هو العقل الهيولاني، وهو دائما ميال إلى الاتصال بالعقل الايجابي كما يميل كل شيء في هذا الكون إلى كماله.

أما كتاب (تيولوجيا) أو ألوهية أرسطو فهو يرى أن العقل الايجابي هو الواسطة التي عن طريقها أوجد الباري الكائنات، وأن الباري يشع فيه، وهو يشع في النفس، والنفس تشع في الجسم. وهكذا تنزل الحياة الالهية من لدن الموجود الأول إلى المادة الجامدة.

والدور الذي يقوم به هذا العقل الايجابي في المعرفة هو تنقية المحسات وجعلها جديرة بالتعقل.

أما فلاسفة الاسلام قبل ابن رشد، فقد اتفقوا بوجه عام — مع

فروق فرعية فى مذاهبهم — على أن العقل الإيجابى هو مجرد منفصل عن الجسم، غير أنه هو عند الكندى العقل العام، وعند الفارابى هو تارة العقل العاشر، وتارة العقل الكلى الفائض عن إدراك العقل العاشر للعلة الأولى، وهو عند ابن سينا آخر العقول المدبرة للأفلاك. وباتفاق الجميع هو الذى يفيض على العقل الهيولانى الذى هو فى النفس الانسانية عقل بالقوة فينمو ويرتقى إلى عقل بالفعل، وهذا الأخير هو الذى — حين يصل إلى الدرجة التى يصير فيها بالفعل دائماً ويتحد بالمعقولات التى يدركها — يدعوه الفارابى وابن سينا بالعقل المستفاد أو الفائض.

بان مما تقدم أن مجهودات الشراح والفلاسفة قد انتهت فى مشكلة العقل إلى تقرير خمس نتائج جوهرية :

الأولى : أن هناك عقلين متباينين أحدهما إيجابى والآخر سلبى.

والثانية : عدم قابلية العقل الايجابى للفساد، وقابلية السلبى له.

والثالثة : أجنبية العقل الايجابى عن الانسان وتمركزه فى الخارج وإشعاعه عليه كالشمس.

والرابعة : وحدة هذا العقل الايجابى وعموميته بالنسبة إلى جميع الأفراد.

والخامسة : أن العقل الايجابى هو آخر العقول المدبرة للأفلاك.

والنتيجتان : الأولى والثانية صريحتان فى نصوص أرسطو ، والثالثة يمكن أن تستخلص من هذه النصوص استخلاصا مع شيء من التحفظ . أما الرابعة والخامسة ، فهما من عمل الشراح الذين حسبوا أنهم بهذا الاستنتاج قد أوضحوا نظرية أستاذهم كما يلاحظ الأستاذ رينان .

هذا هو موجز الدورة التى مرت بها هذه المشكلة من عهد أرسطو إلى عهد ابن رشد .

أما هذا الأخير فقد خالف فيها آراء أسلافه من مسلمين واسكندريين . ولكى نوضح رأيه فى هذه النظرية أردنا أن ننقل لك نصوصه التى بسط فيها هذا الرأى فى شرحه لكتاب « النفس » غير أن النصّ العربى لهذا الشرح ليس تحت يدنا الآن . ولهذا نحن نكتفى بأن نعتمد على ترجمة العالم المستشرق الكبير الأستاذ « مانك » مستعينين بما يؤيد هذه الترجمة أو يوضحها من كتاب « رينان » وهاك ملخص هذه النصوص .

« ينبغى أن تكون هذه القوة التى تتقبل انطباع المعقولات وهى العقل الهيولانى غير متغيرة أى أنها لاتتأثر بما تتقبله كما تتأثر القوى الأخرى بالموضوعات التى تختلط بها ، بل ينبغى أن تكون دائما بالقوة ، شبيهة بالأشياء التى تتلقاها لا أن تكون هى الأشياء نفسها .

ويمكن أن تشبه هذه القوة إزاء المعقولات ، بالحواس إزاء

المحسات مع الاحتفاظ بذلك الفرق الأساسى ، وهو أن القوة الحاسة تمتزج بما تحسه ، على حين تظل القوة العاقلة بعيدة بعدا مطلقا عن أى امتزاج بأى كائن مادى . وفى الواقع أنه ما دام العقل الهيولانى يتقبل صور الأشياء ، فينبغى ألا يمتزج بأية صورة ، لأنه لو امتزج بصورة ما ، لنتج من ذلك إما أن تصير الصورة التى امتزج بها عقبة مانعة من تقبل غيرها من الصور ، وأما أن تتشوه صور الكائنات بتأثير بعضها فى بعض ولا تكون ، وهى فى العقل ، كما كانت قبل انتقالها إليه ، وهذا مناقض لطبيعة العقل التى تقتضى أن تظل صور الأشياء بعد تعقلها كما كانت قبلُ ، بريئة من كل تشوه وتغير .

وحيث إنه كذلك فهو — كما قرر الاسكندر من قبل — استعداد محض بسيط .

غير أن ابن رشد لا يتفق مع الاسكندر فى كل ما يقرره ، بل هو يخالفه فى قوله : ان العقل الهيولانى استعداد بسيط لا فى موضوع . ثم يوجه إليه النقد فى أسلوب لاذع فيقول : إنك تدعى أن أرسطو يقصد بالعقل السلبى الاستعداد البسيط لا الموضوع المستعد . ألحق أننى خجل بالنيابة عنك من قول كهذا القول ، وشرح كهذا الشرح ، إذ أن الاستعداد حين الفعل لا يمكن أن يكون أى شىء من الأشياء التى يتقبلها ، لأنه ليس جوهرا ولا صفة لجوهر ، ولو أن أرسطو كان قد قدم العقل على أنه استعداد بسيط لتسلم الصور لكان فى رأيه من غير

موضوع ، وهذا غير معقول . وهكذا نرى أن تيميستيوس والمشائين قد ظلوا أكثر أمانة لنصوص أرسطو من الاسكندر ، وأنه هو وحده الذي خلق هـذه النظرية ، ولهذا اتفق مع جميع فلاسـفة عصره على نبذها ، وأن تيميستيوس كان ينظر إليها على أنها خارجة عن العقل. (١)

يعرض ابن رشد بعد ذلك تلك النظرية التي اتفق عليها تيميستيوس وبعض الشراح الآخرين والتي تقرر أنه من حيث إن العقل الهيولانى عند أرسطو يجب ألا يمتزج ببقية قوى النفس ، فينبغى أن يكون استعدادا ، وله كموضوع ، جوهر مفارق للقوى الأخرى ، لأنه لو لم يكن إلا استعدادا بسيطا مرتبطا بقوى النفس الأخرى ، لكان له كموضوع شيء من غير نوعه . ولـكن القوة المستعدة لتقبل المعقولات لا يمكن ان تـكون (استعدادا وموضوعا) إلا عقلا .

وأخيرا يستخلص ابن رشد من كل هذا أن العقل الهيولانى هو من جهة اسـتعداد مُعَـرًّى من الصور كما رأى الاسكندر ، ومن جهة أخرى هو جوهر مفارق مَكسُـوٌّ بالاستعداد ، أى أن هذا الاستعداد الموجود فى الانسـان هو شيء مرتبط بالجوهر المفارق ، لأن هذا الجوهر متصل بالانسـان ، غير أن هذا الاستعداد ليس شيئا ملازما لطبيعة هذا الجوهر المفارق كما قرره الشراح ، وليس استعدادا محضا بسيطا كما قرره الاسكندر . والدليل على أنه ليس استعدادا محضا هو

---

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p.134-135

أن العقل الهيولانى يمكن أن يعقل هذا الاستعداد خاليا من الصور وهذا يقتضى أن يعقل اللاموجود ما دام يعقل ذاته خاليا من الصور أو يعقل ذاته حالة كونه لا جوهرا ولا صفة ، وتعقل اللاموجود باطل .

وبناء على ذلك فان الشيء الذى يدرك هذا الاستعداد والصور التى ترد عليه يجب أن يكون شيئا آخر خارجا عن هذا الاستعداد . وإذاً ، فمن البيّن أن العقل الهيولانى هو شيء مؤلف من هذا الاستعداد الموجود فى الانسان ومن عقل مفارق متصل بهذا الاستعداد اتصالا ما.

وهذا العقل هو بالقوة من حيثية ، وهو بالفعل من حيثية أخرى فهو من حيث اتصاله بالاستعداد الانسانى عقل مستعد ، أو بالقوة ، وينبغى أن يكون كذلك ما دام أنه فى هذه الحالة لا يستطيع أن يعقل ذاته ، وانما يعقل ما عداه ، وهو الصور الهيولانية ، ولكنه من حيث طبيعته والاغضاء عن اتصاله بالاستعداد هو بالفعل ، لأنه يعقل ذاته لا غيرها من الأشياء الهيولانية .

وهو كذلك إيجابى من حيثية وسلبى من حيثية أخرى . فهو من حيث تقبله الصور الهيولانية سلبى ، وهو من حيث تصييرها معقولة إيجابى ، ولكن هذه الحيثيات جميعها لا تتعارض مع وحدانيته .

وهذا العقل الذى يتصل بالاستعداد الانسانى فيكون باتصاله به العقل الهيولانى الشخصى هو فيض من العقل الايجابى العام الذى هو

آخر العقول المدبرة للأفلاك .

نقد فلاسفة أوروبا فى العصور الوسيطة ولا سيما « ألبير الأكبر » والقديس توماس نظرية وحدة العقل عند ابن رشد ورموه من أجلها بالخلو من المنطق ، لأنهم فهموا أنه يقرر أن العقل الذى فى (ا) هو عينه الذى فى (ب) فحملوا عليه قائلين : هل من الممكن أن يكون العقل حكيما ومختلا ، وعالما وجاهلا ، وسعيدا وشقيا فى آن واحد كما هى الحالة الواقعة بين أفراد البشرية ؟ غير أن هؤلاء الفلاسفة لم يفطنوا إلى ما رمى إليه ابن رشد من هذه النظرية ، لأنه لم يقصد هذا السخف الذى اتهموه به .

وقد رأى الأستاذ رينان أن التعبير بوحدانية العقل الذى ورد فى كتب ابن رشد يجب ألا يؤخذ على ظاهره ، وإنما هو رمز ، بيانه أن المراد من العقل الايجابى هو عمومية مبدأ العقل المحض أو وحدة التكوين النفسى لدى جميع بنى الانسان . وعلى هذا يكون قد سبق ديكارت إلى نظرية توزيع العقل بين أفراد بنى الانسان بالتساوى وإلى أن الفروق البشرية فى التعقل ناشئة من عوامل عارضة .

أما نحن فاننا نرجح أن ابن رشد أراد أن يقول إن العقل من حيث طبيعته وفيضه هو واحد بالنسبة الى جميع أفراد الانسانية ، ولكن هذه الوحدانية لا تلبث أن تتعدد وتتغاير بتعدد وتغاير النفوس البشرية التى هى متصلة بها ، وأن نتائج الفيوض الواردة على النفوس بالتساوى

تتأثر بالاستعدادات المختلفة فى هذه النفوس .

عرض ابن رشد بعد ذلك لجانب هام من جوانب مشكلة العقل فتساءل فى شيء من الاحتياط : أمن الممكن أن يدرك العقل الانسانى الذى صار بالفعل الصورة المجردة أو العقل العام المفارق ؟ وبعبارة أخرى : هل من الممكن أو من غير الممكن أن يتحد بالعقل العام ؟ .

وقبل أن يجيب ابن رشد على هذا السؤال ينبهنا إلى أن أرسطو قد وعد بحل هذه المشكلة حيث قال ما نصه :

« وبمجمل ذلك أن العقل بالفعل هو نفس الأشياء التى يدركها . وسنرى فيما بعد إذا كان من الممكن أو من غير الممكن أن العقل دون أن يتجرد عن المادة يدرك المجردات » (١) .

ولكن لما لم يوف أرسطو بوعده أراد تلميذه البار أن يؤدى عنه هذا الواجب فقرر أن بين العقل المفارق والعقل الانسانى اتصالا يشبه الاتصال بين الصورة وموضوعها ، ولكن من أية الجهتين يبدأ هذا الاتصال ؟

لا ريب أن العقل الانسانى أو العقل بالملكة هو الذى يتجه إلى العقل الايجابى العام ويتعقله فيحقق الاتصال به ، لأنه لو كان العقل العام هو الذى يدرك العقل الانسانى لتجددت فى ذاته أعراض ، والتجدد فى ذاته محال مادام هو جوهر أزلى .

وعندما يصعد العقل الانسانى إلى العقل العام ويعقله تتلاشى من

---

(١) Aristote, Traité de l'Ame, livre 111, chap. .7

حوله عناصر الفناء التى علقت به فى البدن ، إذ أن القوى يمحو الضعيف . وبهذا يكون للعقل العام على العقل الانسانى أثران : أولهما ينعكس على العقل الهيولانى فيصيره بالفعل ثم بالملكة . وثانيهما يجذبه إليه حين يتجه نحوه ليعقله فيتحقق اتصاله به ، ولكن هذه الجاذبية تحصل للعقل الخاص من العقل العام دون قصد منه ، لأن الأعلى لا يتنزل إلى إرادة جذب الأدنى ، وانما الأدنى حين يشتاق إلى الأعلى ينجذب إليه بقوته . وهذا العقل العام إذا نظر إليه من حيث إنه هو الذى يحرك العقل الهيولانى ويسيره من القوة إلى الفعل دعى بالعقل الايجابى العام . وإذا نظر إليه من حيث انبثاق الفيض عنه إلى العقل بالملكة ، واتصال هذا الأخير به دعى بالعقل المستفاد .

ليست الدرجة الأخيرة فى الكمال عند ابن رشد وهى الاتصال بالعقل العام متساوية لدى جميع بنى الانسان ، وإنما هى تتعلق بثلاثة شروط :

الأول القوة الطبيعية فى العقل الهيولانى أو فى الاستعداد ، وهذه الأخيرة هى بدورها تتعلق بالقوة المخيلة فى الانسان

والشرط الثانى كمال « العقل بالفعل » وهذا الكمال يتوقف على مجهود نظرى عظيم . وفى هذا تصريح من ابن رشد بأن الانسان لا يرقى إلى الاتصال إلا عن طريق العلم ، ولا يصل إلى هذه المرتبة إلا القليلون .

والشرط الثالث امتزاج يختلف سرعة وبطئا بالصورة المجردة التى من شأنها أن تصير ما بالقوة بالفعل . ولما كانت هذه العبارة الأخيرة غامضة عند ابن رشد ، فقد فرض الأستاذ مانك أن يقصد بها المعونة الآتية من فيض العقل العام .

(٧) مشكلة خلود النفس

صرح أرسـطو بأن العقل الايجابى هو وحده الخالد ، وان العقل السلبى كائن فاسد بكون البدن وفساده . وقد تبعه فلاسفة الاسلام فى هـذا الرأى مع شىء من التجديد كقول الفارابى مثلا إن النفس الجديرة بالخلود هى التى وصل العقل فيها إلى مرتبة العقل المستفاد . أما ابن رشد فقد عاد فى هذه المشكلة إلى رأى أرسطو الذى نستطيع أن نسميه بالنسبة اليه « الأرسطوطاليسية الأورتودوكسية » إذ قرر أن القوى الدنيا فى النفس مثل الاحساسية والذاكرة والمحبة والمبغضة والحاقدة والمشتهية والغاضبة تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده أما القوة العليا وهى العقل الذى هو واحد عام فى جميع بنى الانسان ولا يعتوره التشخص إلا عرضا فهو خالد لا يخضع لأى أثر جسمانى وهو فى هذا يقول :

« ان العقل يدرك من الأشخاص المتفقة فى النوع معنى واحدا يشترك فيه وهى ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما

ينقسم به الأشخاص من حيث هى أشخاص من المكان والوضع والمواد التى من قِبَلِهَا تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التى يوجد فيها هذا المعنى . ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو ، أى أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا أنها فاسدة فى نفسها ، إذ لو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجوداً فى جوهرها ، ولكانت لا تجتمع فى شىء واحد قالوا : واذا تقرر هذا من أمر العقل وكان فى النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحدا فى زيد وعمرو » (١)

وعنده أن خلود هذا العقل الايجابى العام هو منحة تفضل بها البارى على النوع الانسانى ليعزيه بها عن فساد أشخاصه ، وليفرق بها بينه وبين بقية الكائنات الحية (٢)

أما خلود النفس بالمعنى الذى تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصيا وستلاقى جزاءها بعيدة عن الجسم كما قرر بعض الديانات

---

(١) أنظر صفحتى ١٣١ و١٣٢ من « تهافت التهافت » لابن رشد

(٢) Averroès, Traité de l'âme, traduction latine, p. 153, cité par Renan dans Averroès et l'averroïsme.

القديمة أو أنها ستلقى الجزاء فى الأجسام كما أعلن الاسلام ، فكل ذلك عنده تمثيل أتى به حكماء هذه الديانات (١) ليرهبوا به العامة من العقاب ويغروهم بالثواب ، فيسلكوا سبيل الفضائل ، و يتجنبوا الرذائل وذلك لأن كل نبي حكيم يهمه صلاح الأمة التى وجد فيها . وهو يرى أن التمثيل بالحشر الجسمانى أبلغ فى تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحانى ، لأنه أشد إرعابا وإفزاعا للشريرين . « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذقوا العذاب » . « وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوى الوجوه » وهو كذلك أعظم ترغيبا للأخيار « مثل الجنة التى وُعِدَ المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغير طعمه . وأنهار من خمر لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى ، ولهم فيها من كل الثمرات » .

غير أن قوله بتمثيلية ما ورد فى القرآن عن البعث لم يمنعه من أن يعلن أنه إذا فرض خلود النفوس وعودتها إلى أجسام ، فانه من المستحيل أن تكون هى الأجسام الأولى ، لأنها فسدت ، وما فسد لا يعود كما كان ، وانما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها (٢)

(٨) ابن رشد والدين

رأينا حين عرضنا لشخصية ابن رشد أن إجماع البيئات الدينية فى

---

(١) Averroès ibidem, p. 121, cité par le même.

(٢) أنظر صفحة ١٣٤ من تهافت التهافت لابن رشد

العصور الوسيطة كاد يكون منعقداً على أنه زنديق ، بل إن اسمه كان لدى الفلاسفة المدرسيين فى أوروبا مرادفا للادينية . فلننظر الآن إلى أى حد من الصحة بلغت هذه التهمة . ولسنا أول الباحثين الذين عُنوا بهذه المشكلة ، فان كثيراً من علماء العصر الحديث قد اشتغلوا بها ليروا إلى أى حد استحق ابن رشد أسماء الكافر والزنديق والملحد واللاديني التى أطلقها عليه المتعصبون فى الغرب قبل عصر النهضة دون روية ولا تدقيق .

لذلك أردنا أن نمر معك مسرعين بطائفة من آراء هؤلاء العلماء المحدثين التى انتهوا اليها بعد بحوثهم فى إيمان ابن رشد . واليك هذه الآراء موجزة

(ا) رأى رينان : أعلن إرنست رينان فى كتابه « ابن رشد والمدرسة الرشدية » « أن هذا الفيلسوف باحث حر الفكر إلى حد بعيد ، وأنه لا يتقيد فى بحوثه بدين ولا عقيدة ، وأن لادينيته صريحة فى كثير من مؤلفاته ولا سيما فى شرحه لجمهورية أفلاطون . وهذا يدل على أنه عقلى محض ، وفيلسوف نقى لم يشغل نفسه بأولئك الالهيين المكبلين بل كان يفلسف بحرية . نعم انه لم يتعمد أن يصطدم بالدين ، ولكنه لم يحاول كذلك أن يزعج نفسه ليتجنب الاصطدام به » (١)

---

(١) أنظر صفحة ١٢٩ من كتاب « ابن رشد والرشدية »

قد يتبادر إلى ذهن الباحث على أثر مطالعته عبارات رينان السالفة أنه لا علم له بتلك المؤلفات التي كتبها ابن رشد ليوفق فيها بين الفلسفة والدين والتي طالما شغل نفسه فيها بالمتكلمين وحاول جهد طاقته أن يتجنب الاصطدام بهم ، ولكنه إذا أمعن في كتاب رينان تبين أنه يعلم هذه المحاولة من جانب ابن رشد ، وأنه يعللها بعلتين : إحداهما حرصه على حياته ، وثانيتهما الرحمة التي استولت على نفسه فجعلته يتجنب إيلام الجماهير بالطعن في عقيدتها ، وأن في هذه الخطة من جانبه برهان ناصع على سعة عقله وخلوه من التعصب (١)

لا ريب أن في هذه الدراسة الرينانية شيئا من الحقيقة وان كانت لم تصل الى إيضاح الخطة الرشدية الصحيحة ولا إلى إبانة الأسباب الحقيقية التي حدت فيلسوفنا إلى سلوك هذا النهج، ولكن عذر رينان في هذا التقصير واضح، وهو أنه لم يطلع على النصوص الرشدية العربية أو على ترجمة دقيقة لها ، بل إن كل ما وصل اليه منها هو بضع شذرات من « تهافت التهافت » باللغة اللاتينية ، وملخصات ترجمها الأستاذ مانك عن اللغة العبرية ، وهذا لا يُمَكِّنُ الباحث من إصدار حكم موثوق به على المؤلفات ، وفوق ذلك فان رينان كان لادينيا ، وكثيراً ما هاجم المسيحية بألذع العبارات ، ومن ثم هو مشغوف بتصيد زندقات من

(١) أنظر صفحة ١٦٤ وما بعدها إلى صفحة ١٧٣ من كتاب « ابن رشد والرشدية »

الهواء ونسبتها إلى من يكتب عنهم من المفكرين ، وقد صيرت هذه الخطة مؤلفاته غير معتبرة فى البيئات العلمية .

(ب) رأى مانك : قرر مانك أن ابن رشد — بالرغم من أن آراءه الفلسفية لا تكاد تتفق مع عقيدته الدينية — كان يعنى كثيراً بأن يكون مسلما حسن الاسلام (١). وقد استنتج مانك هذا الحكم مما رآه فى نصوص ابن رشد من اعتنائه بالتدليل على أن الدين والفلسفة يدعوان إلى حقيقة واحدة .

ومما لاشك فيه أن الأستاذ مانك قد لاحظ أن هذا تناقض من جانب ابن رشد ، وعذره فى عدم إدراكه حقيقة هذه المسألة واضح كذلك ، وهو أن نصوص فيلسوف قرطبة لم تصل إليه على حقيقتها .

(ج) رأى دونكان ماكدونالد : صرح ماكدونالد بأن ابن رشد قد تعمد فى كتاب « تهافت التهافت » أن يضع نقابا سميكا على زندقته . أما رسائله التي زعم أنه أراد بها التوفيق بين الفلسفة والدين ، فهو لم يدع فيها نافذة مفتوحة أمام فلسفته الحقيقية (٢) .

ومعنى هذه العبارة أنه كتب هذه الكتب الدينية ، ليتّقى بها سخط

(١) أنظر صفحة ٤٥٤ وما بعدها من كتاب « مزيج من الفلسفتين اليهودية والعربية »

(٢) أنظر صفحة ٢٨٦ من كتاب « نمو علم التوحيد والفقه الاسلاميين » لما كدونالد طبعة لوندرة سنة ١٩٢٣ .

المسلمين ثم أقفل أبوابها فى وجه الأفكار الفلسفية الحقيقية ولم يدع فى داخلها مجالا إلا للآراء العامية .

(د) رأى ت . ج . دى بوير : ذهب دى بوير فى كتابه الأول « تناقضات الفلسفة » الذى » نشره فى سنة ١٨٩٤ إلى أن ابن رشد باحث عقلى مقتنع بآرائه ، وأن التناقضات المقصودة التى ظهرت فى كتبه لم تكن إلا سخرية بسيطة من لدن عالم يحتقر العامة ولا يأبه للوسائل التى يسلكها لتحويل اتهامات الجماهير الغبية عن نفسه ، فهو مثلا حين يعرض لمسألة خلود النفس يقرر أنها ليست فى متناول الفكرى البشرى ، على حين أنه لا يعتقد هذا ، بل هو مقتنع بأن العقل الإنسانى قدير على بحث هذه المسألة (١) .

أما فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » الذى نشره فى سنة ١٩٠١ فهو لم يعد إلى البحث فى هذه المسألة ، بل تجاوزها فى غير اكتراث كأنها لا تعنى الباحث أو كأنه عدل عن رأيه فيها ولم يشأ أن ينبه القراء إلى هذا العدول .

ليس من الغريب أن يكون « دى بوير » فى كتابه الثانى قد عدل عن آرائه التى قررها فى كتابه الأول ، لأن عددا من الباحثين المتأخرين فى أواخر القرن الماضى وأوائل القرن الحالى قاموا ببحوث هامة حول هذا الموضوع اعتمدوا فيها على نصوص ابن رشد العربية وكان من

(١) أنظر صفحة ٩١ من كتاب « تناقضات الفلسفة » تأليف « بوير »

نتائجها أن ضعفت الآراء القديمة القائلة بِتُـقيَـةِ ابن رشد أو بسخريته من جماهير المسلمين .

ومن أشهر العلماء الذين قاموا بهذه البحوث الأساتذه : « ا . ف . ميرين » و « ميجيل أزين » و « ليون جوتييه » . وهاك نبذا من آرائهم :

(ه) رأى ميرين : استند هذا العالم فى حكمه على ابن رشد إلى نصوص كتاب « تهافت التهافت » فانتهى به بحثه إلى أن ابن رشد لم يبذل جهدا مخلصا فى التوفيق بين الفلسفة والدين فحسب ، بل إنه فى بعض المسائل الأساسية قد أخضع الفلسفة للدين ، والعقل للعقيدة ، فكان الدور الذى منح الفلسفة تمثيله هو دور شرح الحقائق الآتية عن طريق الوحى ، وفى الدائرة التى حددها الدين . وليس هذا النهج من مبتدعات ابن رشد ، بل هو مألوف عند جميع فلاسفة العرب ، ولكنه هو فقط أكثر ظهورا فى فلسفة ابن رشد . فمثلا نحن نشاهد ابن سينا ينغمس فى نوع من التنسك المظلم الذى لا يفهمه إلا تلاميذه كلما اصطدم بمشكلة لا تتفق مع رأى القرآن . أما ابن رشد فقد ذهب إلى ماهو أبعد من هذا حيث أعلن مثلا بازاء مسألة الحياة الأخرى أنه يجب ترك هذه المسألة ، وأنه — إلى أن يجد لها العقل حلا يتفق مع القرآن — يعد الخروج فيها عن حدود الايضاح القرآنى أو الارتياب فيه ضربا من الإلحاد . ومن هذا يتبين أننا إذا تعقبنا الفلسفة

العربية إلى آخر خطواتها ، ألفيناها دائما خاضعة للدين (١) .

ونحن لا نحسب أننا فى حاجة إلى التنبيه على خطأ هذا العالم بعد الذى أسلفناه حين عرضنا لفلاسفة الاسلام من محاولاتهم المغالية فى إخضاع الدين للفلسفة الاغريقية وجعلها هى المركز الرئيسى الذى يجب أن يجذب إليه تأويلات النصوص القرآنية ، وماذكرناه من آرائهم التى تثبت فى وضوح أنهم كانوا يقدمون العقل على كل شىء إلى حد حمل الأستاذ « كارادى فو » على أن يعلن أنهم كانوا يجعلون الوحى فى الدرجة الثانية بعد الفلسفة .

(و) رأى ميجيل أزين : بدأ هذا الباحث دراسته بترجمة فصول من كتب « تهافت التهافت » ، « وفصل المقال » ، « وكشف الأدلة » إلى اللغة الأسبانية ثم عقد بينها وبين نصوص القديس توماس الاكوينى موازنة دقيقة خرج منها بأن رينان قد غالى فى زعمه أن ابن رشد كان عقليا محضا وأن الحقيقة الناصعة هى أنه خصم لدود للتعقل الحر ، وأن مذهبه فى محاولاته التوفيق بين الفلسفة والدين يشبه مذهب القديس توماس ، إذ هو يرمى إلى إثبات أن العقل — وليست الفلسفة أو البحث عن جواهر الأشياء بالبرهان إلا من منتجاته — يقود إلى عدد كبير من الحقائق ، ولكنه لا يقود إليها جميعها . ولهذا لم يكن بد من الوحى

---

(١) أنظر مجلة « الموزيئون » البلجيكية سنتى ١٨٨٨ — ١٨٨٩ تحت عنوان « دراسات فى فلسفة ابن رشد » .

الالهى أولا لكى يصور الحقائق الضرورية للنجاة أمام أخيلة الجماهير فى صورة رمزية فاتنة . ثانيا لكى يلهم الجميع حتى الفلاسفة بعض الحقائق الما بعد الطبيعية التى يستطيع العقل أن يدرك وجودها لا معانيها وبما أن مصدر العقل والوحى واحد ، فمن غير الممكن أن يتناقضا بل يجب أن يتعاونا ، غير أنه لما كان الوحى يفوق العقل ، فقد وجب فى حالة التعارض الظاهر أن يخضع الثانى للأول .

وأخيرا ينتهى « أزين » فى بحثه إلى أن إخلاص ابن رشد الدينى ينبغى أن يوضع فوق كل ريبة ، وأنه فى جميع مهاجماته التى وجهها إلى المتكلمين لم يتعد حد السنة النقية . » (١)

(ز) رأى ليون جوتييه : لم يقع هذا العالم فيما وقع فيه أسلافه من التسرع فى الحكم على ابن رشد ، وانما أصدر رأيه فيه بعد روية وتمعن ، وهو يتلخص فى أن الباحث — لكى يدرك الأسباب الحقيقية التى حملت ابن رشد على التناقض الظاهرى الذى يشاهده الناظر فى فلسفته — يجب عليه أن يعرف أن هذا الفيلسوف قد قسم بنى الانسان إلا ثلاث فصائل وأبان نوع المعرفة الذى يجب أن يقدم إلى كل فصيلة . » (٢)

---

(١) أنظر المقال المعنون « رشدية القديس توماس الالهية » المنشورة فى الكتاب الذى عنوانه إجلال إلى دون فرا نشيسكو كوديرا .

(٢) تبع ابن رشد بلا ريب فى هذا تقسيم أرسطو الحجج إلى برهانية وجدلية وخطابية =

فأما أفراد الفصيلة الأولى فهم الفلاسفة و ذوو البراهين العقلية الذين لا يقنعون بدون الحجة القاطعة ، والمعرفة التي يجب أن تقدم إلى هؤلاء هى المعرفة العقلية البحتة أى أنه لا يصح أن يخفى عليهم شىء ألبتة ، بل ينبغى أن يباح لهم تحليل النصوص المتشابهة أو المعقدة من الكتب الدينية ، إذ لا يجوز أن يحتجب عنهم سر ولا أن تقف فى طريقهم معجزة ، لأن الأسرار والمعجزات ليست إلا بعض الرموز المقدرة للجماهير ، ولا تتصل بالمعرفة الفلسفية التى لا تتعلق إلا بالحجج العقلية .

وأما أفراد الفصيلة الثانية فهم رجال الدين الذين يعتمدون على الأقاويل الجدلية ، وهؤلاء قادرون على أن يتبينوا المصاعب الموجودة فى النصوص الدينية فحسب ، ولكنهم عاجزون كل العجز عن فهم المعانى الحقيقية لهذه النصوص . ويجب على الفلاسفة أن لا يقدموا إليهم من المعرفة إلا النوع الأوسط الذى يتلاءم مع عقلياتهم ، وهو التأويل المؤلف من أجزاء عقلية وأخرى دينية .

وأما أفراد الفصيلة الثالثة فهم العامة الذين تستهويهم الأساليب الخطابية ، وهؤلاء عاجزون عن كل شىء ولا يصح أن يقدم إليهم أى تأويل ، بل يجب أن يأخذوا بحرفية النصوص وأن يؤمنوا بجميع

= وشعرية وسوفسطائية ثم اطرح الرابعة والخامسة لافراط أولاهما فى الخيال وفساد ثانيتهما وأبقى الثلاث الأول ، وقسم الانسانية ومعارفها على غرارها .

الرموز والتمثيلات دون بحث ولا تأويل .

ومن أوضح الأدلة على صحة هذا التقسيم هو ذلك القول المأثور : «ألله فى السماء» فان العامة يعتقدون أنه يقطن السماء كما يقطنون منازلهم، ورجال الدين يؤولون هذه الكلمة بأن الله فوق النقص والضعف الانسانيين ، ولكنهم لكى يوضحوا تأويلهم يقولون : إن الله فى كل مكان . أما الفيلسوف فانه يعلم أن قول رجال الدين : إن الله فى كل مكان يساوى قول العامة : إنه فى السماء ، لأنه فى الحالتين يكون جسما يشغل قدرا من الفراغ قل أو كثر . وهو لهذا يقول : إن الاله ليس فى أى مكان ، وانما هو موجود فى ذاته ، وإن تأثيره هو الذى يشمل كل مكان .

ومن هذا يتبين أن الفلاسفة يجب عليهم أن يفلسفوا سرا وأن يضنوا بمعارفهم على أهل الطبقتين : الوسطى والدنيا وألا يبوحوا لهم بشىء من أسرار حكمتهم كما يجب على الإلهيين ألا يكشفوا النقاب للعامة عن شىء من معارفهم حتى لا يعرض العقل لهدم الدين من النفوس التى هو ضرورى لها .

ومن هذا أيضا يبين أن الفلسفة والدين ليسا إلا تعبيرين عن حقيقة واحدة تقضى الحكمة ألا يستعمل أحدهما فى موضع الآخر الأول عقلى واضح ، والثانى رمزى غامض . وهذا هو معنى التوفيق الذى حاول ابن رشد تثبيته بين الحكمة والشريعة فقرر أنهما تستطيعان

السير جنبا إلى جنب كأختين متحابتين ما دامتا متجهتين إلى صنفين مختلفين من الناس. ولو أن المعتزلة والأشعرية قد فهموا هذا لما كانوا مصدر تشكيك الناس فى دينهم كما فعلوا حين حسبوا أنه يجب أن يدعى الناس جميعا على نهج واحد وبدون تمييز بينهم إلى معرفة الاله وإلى الحقائق الدينية وباحوا للجميع بالتأويلات التى ظنوا أنها حقيقية. ولما لم يكونوا متفقين فيما بينهم فقد أنشئوا مذاهب وشيعا كان همها الأول أن تتبادل التهم بالكفر والزندقة. وفى الواقع أن كل تلك الصدوع الدينية التى وقعت فى الاسلام تولدت من هذه التأويلات المختلفة التى لا تتفق مع الفلاسفة ولا مع العامة.

بقى الآن أن نعرف كيف تصاغ الحقائق الفلسفية فى عبارات رمزية تتفق مع عقليات الجماهير، إذ أن هذه الصياغة لا تحدث فى نفوس العامة العاجزة، وانما هى تحدث فى نفوس الأنبياء الذين بعد أن يفيض عليهم العقل الايجابى — كما يفيض على الفلاسفة — إدراكات عقلية برهانية يعود فيرن فى أخيلتهم رنينا يجعلهم قادرين على تحويل الأفكار النقية إلى تمثيلات رمزية، وهذا دليل قاطع على أن النبى هو وحده الانسان الكامل الأسمى من الفيلسوف، وهو الذى تجتمع فى نفسه الحكمة مع الدين، وهو الصلة الحية بين العقل والعقيدة

وأحسب أنه لم يبق بعد ذلك موضع للقول بأن ابن رشد ليس عقليا خالصاً أو بأنه أخضع الفلسفة للعقيدة كما زعم أصحاب هذا الرأى

وإنما الحقيقة التى لا ريب فيها هى أن هذا الفيلسوف لم يخط كلمة واحدة تشهد بخضوع الفلسفة للدين، بل بالعكس قد أعلن أن الفلسفة والديانة ليستا متساويتين، فموضع الأولى من الثانية هو موضع الصفوة من الشعب، والفكرة النقية من رمزها المادى، وهذا هو الذى حمله على أن يؤول النصوص الدينية فى حالة اختلافها مع الفلسفة ليتحقق التوفيق بينهما (١)

هذا هو موجز رأى الأستاذ ليون جوتييه فى ابن رشد وآرائه بازاء الدين، ولا أرانى فى حاجة إلى التصريح بأنه رأى ثاقب دقيق يحمل فى طياته برهان عمق كاتبه وفهمه للموضوع الذى عالجه، وقدرته على التغلغل فى غيابات الفلسفة الرشدية بهيئة لم يسبقه اليها أحد من الباحثين .

(٩) الأخلاق

لم يعن فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب بفلسفة أرسطو العملية عنايتهم بفلسفته النظرية ، وقد اتضح هذا جليا فى تخصيص الفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد رسائل وجيزة

(١) L. Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la raison, p. 74 — 75, 84-85, 108, 177 sq.

للأخلاق لا تلتئم مع ما لهـذا العلم العظيم من الأهمية فى نفوس الفلاسفة. وقد عزا الأستاذ رينان هذا الاهمال إلى أن نظريات أرسطو الاخلاقيـة لم ترق العرب كما راقتهم آراؤه الميتافيزيقية والمنطقية والطبيعية(٢) ولـكن الحقيقة فيما نرى غير ذلك لأن الآراء الأخلاقية الأريسطوطاليسية أكثر شبها بتعاليم الاسـلام من أى مذهب آخر. فهى تقول بنظرية الأوساط التى عبر عنها القرآن بقوله. « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » وقوله: « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » والحديث بقوله « إن المُـنبَـتّ لا أرضا قطع ولا ظهراً أبقى »

وهى تقول أيضـا باحترام الجسم وإيفـائه حقوقه وملاذه التى لا تتعارض مع الفضيلة كاملة، وهذه النظرية هى التى أشار اليها القرآن قائلا: « يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين. قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ». والحديث إذ قال: « إن لبدنك عليك حقـاً ».

وفوق ذلك فان أرسطو قرر أن الخير هو الأصل، والشر عارض لا يأتى إلا لجهل أو لسوء تصرف أو لتضحية الجزء فى سـبيل الكل كما تقتضى الحكمة البالغة. وهذا هو معنى قول القرآن « ما أصابك من

---

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 159.

حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك » أما الآية الأخرى التي تقول : « قل كل من عند الله . فهي تشير إلى أن الله هو مصدر الخير كشيء جوهري ، والشر كعرض حين تقتضيه الحكمة أو يهوى اليه الفرد بجهله أو بسوء تصرفه أو مخالفته للناموس . وكذلك جعل أرسطو المال والصحة والأولاد الأخيار من شروط السعادة ، ولكنه جعل الفضيلة تاجاً لهذه المظاهر كلها . وهذا مرمى الآية التي تقول : « زين للناس حب الشهوات من : النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب » . ولا ريب أن حسن المآب الذى هو فى الآية فوق البنين والذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث هو نفسه الفضيلة أو المرتبة التى لا تنال إلا بالفضيلة والتى جعلها أرسطو تاجا على رأس مظاهر السعادة إلى غير ذلك مما لو حاولنا تقصيه لاستنفد ذلك منا مؤلفا كاملا .

من هذا يتبين أن السبب فى إعراض فلاسفة الاسلام عن الانشغال بنظريات أرسطو الأخلاقية ليس هو عدم إعجابهم بها كما زعم رينان ، وانما هو اعتقادهم بأن القليل منها كاف ، إذا أضيف إلى ما ورد فى الإسلام ثم صيغ فى أسلوب علمى تكوّن منه مزيج صالح للحياة العملية ، فقنعوا بهذا القليل الذى سجلوه فى رسائلهم الموجزة . وأيا ما كان ، فان لابن رشد آراء أخلاقية جديدة امتاز بها عن أسلافه

ومن أهمها نظريتاه اللتان عارض فى أولاهما المتكلمين فى مسألة القضاء والقدر ، وسجل فى ثانيتهما رأيه فى حرية الفرد . وإليك موجز هاتين النظريتين :

(١) قرر المتكلمون أن الله أمر بالخير ، ولكن هذا الخير ليس خيراً فى ذاته وإنما هو خير لأن الله أمر به ، وهذه النظرية هى — فى نظر ابن رشد — إحدى النظريات التى تنتهى دائما الى إبراز الإله فى صورة الحاكم المستبد الذى لا يأبه فى أفعاله لعدالة أو قانون أو نظام ونحن قد رأينا فى فلسفة ابن رشد النظرية أنه يقدس الناموس الطبيعى ولا يستسيغ فيه الاستثناء الخاضع للهوى ، وهذا التقديس للناموس لا يقل فى فلسفته العملية ظهورا عنه فى فلسفته النظرية . وهو يعلن أن رأى المتكلمين فى هذه النظرية يهدم كل عدالة ويسوى بين الخير والشر (١) ويحول تقدير قيم الأخلاق من الخضوع للناموس العام إلى الخضوع للهوى . وإذاً فهذا الرأى باطل من أساسه ، والصحيح أن الإله يأمر بالخير ، لأنه خير فى ذاته ، لا لأنه لا يسأل عما يفعل .

(٢) أما رأيه فى حرية الفرد فهو يتلخص فى أن الإنسان ليس حرا حرية كاملة ولا مجبرا إجبارا تاما ، وإنما هو حر النفس إلى أقصى حدود الحرية ، ولكن هذه الحرية محدودة بالظروف الخارجية . ومعنى هذا أن للفعل من أفعالنا علتين : أولاهما العلة الفاعلة ، وثانيتهما العلة

---

(١) أنظر صفحة ١١٣ من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد

الظرفيـة فأما الأولى فهى موجودة بتمامها فى نفوسـنا وحريتها الـكاملة متحققة ، أى ليس لأية قوة عليها سلطان . وأما الثانية فهى محدودة بالعوارض والطوارىء الظرفية التى ليس بِمَـلْـكِـنا التغلب عليها . وهذا هو سر تصوير القرآن الفرد تارة حرا ، وتارة مقيدا . فهو حين يصوره حرا يقصد نفسه الفاعلة المختارة ، وحين يصوره مقيدا يقصد إحداق الظروف الخارجية بتصرفاته . (١) ولـكنها أسرار لا يعقلها إلا العالمون.

(١) أنظر صفحة ١٠٤ وما بعدها من نفس المصدر .



٥

المدرسة الرشدية

تمهيد

لم يفز المذهب الرشدى بعد وفاة صاحبه فى البيئات العربية بالتقدير الذى تقتضيه قيمته العلمية الصحيحة . ومن آيات ذلك أن القفطى لم يخصص له فى كتابه موضعا كما فعل بازاء غيره ممن لا يكادون يساوون شيئا إذا قيسوا بابن رشد . وكذلك ابن خلكان والصفدى فى موسوعتيهما اللتين تناولا فيهما أعيان العلماء والمفكرين . أما ابن أبى أصيبعة فقد أشار إليه فى حديثه عن ابن باجة وتوهم أنه حَسْبُهُ مجدا وشرفا أن يكون من مشاهير تلاميذ هذا الأخير، ولكن ليس معنى هذا أن جميع المؤرخين قد جهلوا قدره ، كلا فابن سعيد دعاه إمام عصره ، وابن الأبار قد أثنى عليه ثناء عاطرا يدل على دقة فهمه لآرائه وتقديره لعبقريته ، ولكن البيئتين اليهودية واللاتينية كانتا أعظم تقديرا لابن رشد وأحفظ لجميله على الحياة الفكرية . ولذلك يجب على الراغب فى دراسة المدرسة الرشدية أن يتتبعها لدى اليهود واللاتينيين ، فان فى كتب هاتين البيئتين وحدهما ما ينقع غلة المتعطش إلى دراسة هذه الحلقة الهامة من سلسلة الفكر البشرى ، وهذا هو المنهج الذى سنسلكه

هنا فى تعقبنا لتطورات هذه المدرسة . وقد شئنا أن نبدأ هذه اللمحات بمتفلسفة اليهود من المدرسة الرشدية ، لأنهم هم أول من برز من تلاميذ ابن رشد ، إذ أن تلاميذه من المسلمين كانوا نكرات لا يستحقون الذكر ، فاذا انتهينا من هؤلاء ، عرضنا للرشدية عند المدرسيين والبادويين . وإليك هذه اللمحات :

ا ــ ألرشدية اليهودية

(١) إبن ميمون : حياته ومؤلفاته

ولد ابن ميمون فى مدينة قرطبة فى سنة ٥٣٠ هـ ــ سنة ١١٣٥م ولما شب درس الالهيات اليهودية والطب فى مدرسة قرطبة . وحين اضطهد الخليفة عبد المؤمن الموحدى أهل الكتاب وخيرهم بين الإسلام والنفى ، ادعى ابن ميمون الإسلام وأخذ يعمل بقواعده حتى نظم شؤونه وأعد عدته لمغادرة الأندلس ثم ارتحل إلى مصر ، وفيها نزع رداء الاسلام الذى كان قد احتجب وراءه لينجو من الاضطهاد وأعلن دينه القديم . وفى القاهرة أسس مدرسة لدراسة التلمود ، وفيها اطلع على مؤلفات ابن رشد حوالى سنة ١١٩٠ . وفى أثناء مقامه فى القاهرة اتخذه صلاح الدين طبيبا خاصا له . وأخيرا توفى سنة ٦٠١ هـ سنة ١٢٠٤ م .

أما مؤلفاته فلا يعنينا منها إلا كتابه الفلسفى الأكبر « دلالة

الحائرين » وهو كتاب قيم كتبه مؤلفه باللغة العربيـة ولـكن بحروف عبرية، وهو عبارة عن محاولة هامة للتوفيق بين اليهودية والفلسفة . وإلى هـذا الـكتاب يرجع الفضل فى تذوق يهود العصور الوسيطة فلسـفة أرسطو وفى صيرورتهم أكفاء لأن يكونوا حلقة اتصال بين العرب والمسـيحيين الأوروبيين . بل إن « سبينوزا » و « ميندیسـلون » لم يتلقيا مبادىء معارفهما فى الفلسفة إلا عن ذلك الكتاب .

آراؤه

يؤكد الأستاذ رينان أن ابن ميمون كان — حين اطلع على مؤلفات ابن رشـد — قد كتب آراءه الفلسـفية الخاصة . وإذاً ، فهو فيها مبتدع وإن كان ذلك لم يمنع من أنهما اتفقا فى كثير من هـذه الآراء . فمثلا : جحد ابن ميمون وجود الجوهر الفرد وهاجم القائلين به من المتكلمين ، وحمل على الذين أنـكروا الناموس الطبيعى ، ونفوا ضرورة الأسباب لوجود المسببات كما فعل ابن رشـد . نعم إنه لم يقل بأزلية العالم كما قال أبو الوليد ، ولـكنه أعلن أن القول بها ليس زندقة ولا ضلالا . ولقد غالى ابن ميمون فى تقديس الإله وتنزيهه عن كل شىء مغالاة حملته على ألا ينعته بصفات الوجود والوحدة والأزلية ، ولا بأية صفة إيجابية ، بل لا يكاد يبيح نعت البارى إلا بالسلبيات كأن يقول : إنه ليس معـدوما ، ولا حادثا ، ولا عاجزا ، ولا متحيزا ، وهكذا .

أما رأيه فى نظام العالم فقد تتبع فيه اراء الفلاسفة السابقين فقرر أن أعلاه مؤثر فى أدناه ، وأن الأمر الإلهى هو الذى يصل بعضه ببعض .

وأما رأيه فى القوة العاقلة فلا يكاد يختلف عن رأى ابن رشد ، إذ هو يصرح بأن العقل الهيولانى متصل بالحواس ، وفوقه العقل المستفاد ، وهو مؤلف من فيوض العقل العام الذى هو بالفعل أزلا وأبدا ، وهو الإله . وبما أن الموجودات المفارقة لاتقبل التكثر فيجب ألا تكون فى العالم إلا نفس واحدة . وعنده أن مسألة البعث هى من أهم المشاكل المعقدة التى طالما وقف أمامها حائراً بل إنه قد أورد حولها اعتراضات تصطدم مع خلود النفس .

يرى ابن ميمون أن الكمال الانسانى ينحصر فى المعرفة ، فهى وحدها التى تسمو بالانسان عن كل ما عداه من الكائنات . ولهذا كانت هى العبادة الحقيقية التى تجب عليه للاله ، فهى وحدها التى تحقق السعادة العظمى بوساطة الاتصال بالإله ، ولكن المعرفة ليست ميسورة لجميع الناس على السواء . ولهذا أرسل الإله الأنبياء لتنوب معارفهم فى نفوس العامة عن المعارف الحكمية ، والنبوة عنده مكتسبة لأنها درجة لا يصل اليها الا الممتازون (١) وقد تأثر ابن ميمون فى هذا الرأى بابن سينا كما تأثر به ابن رشد من قبل .

---

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 178.

(٢) بعد ابن ميمون

كان من الطبيعي — وقد اتفق ابن ميمون مع ابن رشد فى كثير من الآراء كما أسلفنا — أن يكون هـذا الأخير محبوبا فى المدرسة الميمونية وأن يقوم له أنصارها بدعايات من شأنها أن تجعل له سلطانا فى الهيئة اليهودية ، وهذا هو الذى كان بالفعل ، بل ان هذه الدعايات كانت واسـعة النطاق إلى حد أن قال عنهـا « جيوم الاوفيرنى » ما يلى :

« إنه لا يوجد بين اليهود الخاضعين للعرب فرد واحد لم يهجر عقيدة ابراهيم ولم يتسم بضلالات العرب والفلاسفة »

غير أن هذه الحركة الفلسـفية التى أزالت حجاب الفوارق بين مفـكرى المسـلمين والاسرائيليين وجعلت السلطان للعقل وحده قد أحنقت رجال الدين من اليهود وأثارت حقدهم على المدرسة الميمونية فاشتعلت نار الجدل بين الفريقين زهاء قرن كامل كانت أثناءه الرسائل المليئة بالحملات القاسية ضد أرسطو والمشائين تتوالى من جانب رجال الدين ، والكتب العلمية الحافلة بتأييد الآراء الفلسفية والنضح عنهـا ومهاجمة خصومها تترى من جانب المفـكرين الأحرار ، وأخيراً عقد لواء النصر للفلسفة ، ويعد الأستاذ رينان هذا النصر من الحوادث النادرة التى اصطدمت فيها الفلسفة بالدين ثم انتصرت عليه .

إتفق أن اضطهد الموحديون اليهود فى ذلك العصر وطاردوهم من الأندلس فالتجئوا إلى إسبانيا المسيحية وإلى جنوب فرنسا حيث كان التسامح فى تلك المقاطعات موفوراً بعض الشىء. لهذا صارت برشلونة فى إسبانيا، وناربون، ومونبيلييه، ولونيل، ومارسيليا، فى فرنسا مراكز الثقافة العامة التى وجدت فيها العقول الفلسفية مسرحا لابداء آرائها فأبدتها حرة صريحة.

كانت الفلسفة اليهودية فى ذلك الحين عربية فى موضوعها ومظهرها وكان فلاسفة الاسلام محاورها وفرائد عقودها إلى حد أن أطلق اليهود على ابن رشد اسم «روح أرسطو وعقله»

غير أن اليهود على أثر طردهم من البيئات الاسلامية هجروا اللغة العربية التى ظلت بينهم إلى ذلك العهد لغة العلم والفلسفة وكانت أولى نتائج هذه المقاطعة المدفوعة بحنق الاضطهاد أن نقلوا إلى العبرية أهم المؤلفات الفلسفية والعلمية العربية ولا سيما مؤلفات ابن رشد. ولا ريب أن هذه الحركة التى هى سلبية أكثر منها علمية كانت من حسن حظ الفلسفة، لأن كثيراً من المؤلفات الرشدية الأصلية قد فقد ولم تبق إلا ترجماته العبرية.

ولقد كانت الترجمة من العربية إلى العبرية منظمة تنظيما أقل ما يقال فيه إنه كان دليلا على ثقافة القائمين به وعنايتهم بالفلسفة وبذلهم المال — على حبه عند اليهود كما لا يخفى على أحد — رخيصا هينا فى

سبيل نشر العلم وتعزيز السلطان فى بنى جنسهم لكى يتفوقوا على معاصريهم من المتعصبين وضيق الأعطان .

ولقد كان من بين التراجمة الذين اشتهروا بدقة الترجمة أسرة تيبون التى كانت تقيم فى « لونيل » والتى كان من أعلامها « شموئيل بن تيبون » وابنه موسى بن شموئيل اللذان عاشا فى القرن الثالث عشر . ومنهم أيضا « كالونيم بن كالونيم » الذى عاش فى القرن الرابع عشر والذى ترجم إلى العبرية كل مؤلفات ابن رشد تقريبا ، وإلى اللاتينية كتاب « تهافت التهافت » . ومن مشاهير التراجمة فى ذلك الحين أيضا « كالونيم ابن داود » و « صمويل بن داود المرسيلى »

هذا هو موجز حركة الترجمة ، أما المؤلفون فكان من أعلامهم فى القرن الثالث عشر « شيمتول بن يوسف بن فَلَكِرا » الذى كتب عددا كبيرا من المؤلفات يدل ما بقى منه على سعة الاطلاع وقوة العقل ودقة التفكير . ومن هذه المؤلفات ما يلى :

(١) رسالة فى تدبير الجسم والنفس . (٢) رسالة عن النفس . (٣) كتاب فى التوفيق بين الفلسفة والدين (٤) بدء الحكمة (٥) شرح فلسفى على كتاب « دلالة الحائرين » لابن ميمون ، وهو موسوعة هامة فى تاريخ الفلسفة احتوت على كثير من المعارف الفلسفية .

أما فى القرن الرابع عشر ، فقد ظهر بين اليهود عدد من المتفلسفين نذكر من بينهم اثنين هما أشهرهم وأجدرهم بالعناية ، وهما « ليفى بن

جيرسون البانيولى » و « موسى الناربونى »

فأما ليفى بن جيرسون . فقد شرح كتب أرسطو . ولما كان أكثر جرأة من ابن ميمون ، فقد حنى الدين أمام الفلسفة المشائية وأعلن بدون تحفظ أزلية العالم ، فكان أول يهودى هاجم عقيدة الخلق من العدم ودلل على أنه من المستحيل أن ينشأ العالم عن العدم الخالص أو عن المادة المحددة ، بل انه نشأ من شىء يشبه العدم فى ظاهره ولكنه موجود وهو الهيولى .

وأما موسى الناربونى ، فقد كتب عدة شروح لكتب الفلسفة العربية ولا سيما مؤلفات ابن رشد ، وقد كانت آراؤه متفقة تقريبا مع آراء ابن جيرسون ، ولكنه كان أقل منه صراحة فقصد الظلمة والتعقيد فى مؤلفاته .

بيد أنه لم يكد القرن الرابع عشر ينتهى حتى بدأت الفلسفة اليهودية تضعف وتتدهور شأن كل ما فى الحياة : طفولة فشباب ، فشيخوخة ففناء ، ولكن هذا التدهور لم يقض على فلسفة ابن رشد بالزوال ، بل إن نجمها لم يوشك أن يأفل فى البيئة اليهودية حتى كان قد أخذ يسطع فى البيئات اللاتينية . ومن أعيان ممثلى الفلسفة الرشدية فى تلك الآونة « إيلى الميديجوى » الذى كان أستاذا فى الفلسفة فى جامعة « پادُوَا » والذى كان من تلاميذه العبقرى الشهير : « بيك دى لاميرا ندول » الذى سنتحدث عنه حين نعرض لتلك الجامعة التى التقت

فيها الفلسفتان العربية واليهودية التقاء دل على أن علماء ذلك العصر كانوا يثقون كل الثقة بالفلسفة العربية ويتخذون منها أساسا معتمداً لفهم الفلسفة الإغريقية، بل إن رينان يحدثنا أنه إلى عصره هو كان علماء اليهود يحرصون على الاطلاع على الفلسفة العربية وأن ملخص منطق أرسطو لابن رشد كان ضمن مناهجهم المدرسية فى القرن التاسع عشر (١).

ب ـــ الرشدية اللاتينية

تمهيد

بعث ذيوع الفلسفة الاسلامية فى المغرب فى القرون الوسيطة الفلسفة والعلوم الاغريقية من مرقدها بعد أن أخفت التعصب صوتها إخفاتا يوشك أن يكون تاما. ولكن بعض هذه المؤلفات العربية كان أسعد حظا من البعض الآخر، فمثلا فى القرن الثالث عشر كانت كتب الكندى والفارابى وابن سينا وابن جيبرول وابن رشد وابن ميمون معروفة متداولة بين الأوروبيين، وكان ابن باجة وابن طفيل غير معروفين إلا من خلال شذرات ابن رشد عنهما. وفى القرن الرابع عشر انحصر السلطان فى منتجات ابن سينا وابن رشد. وفى القرن الخامس عشر انفرد ابن رشد بالسيادة إلى حد أن طغى على جميع الفلاسفة الاسلاميين وكاد ينسى العلماء أسماءهم وصار الممثل

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 160-197.

الأوحد للفلسفة الاسلامية فى البيئات العلمية الأوروبية ، وهذه هى الحركة التى سنعنى بايجازها هنا .

يرجع الفضل فى نقل الفلسفة الرشدية إلى اللغة اللاتينية إلى المترجمين الشهيرين « ميشيل سكوت » « وإرمان الألمانى » وكانا كلاهما من تراجمة بلاط « فريدريك » الثانى أمبراطور ألمانيا . فالأول ترجم بعض كتب ابن رشد حوالى سنة ١٢٣٠ ، والثانى نقل أهم ما بقى منها حوالى سنة ١٢٥٦ . وإذاً ، فلم يكد القرن الثالث عشر ينتصف حتى كان أهم مؤلفات حكيم قرطبة قد عرف فى البيئات العلمية اللاتينية ماعدا كتابى « شرح الأورجانون » لأرسطو ، و« تهافت التهافت » لأن الترجمة التى قام بها « كالونيم بن كالونيم » لهذا الكتاب الأخير لم تتداول إلا فى القرن السادس عشر . والآن إليك كيف فهم علماء تلك العصور ابن رشد :

(١) المدرسيون

عند جيوم الأوفيرنى ، كان هذا المتفلسف أستاذاً للالهيات فى جامعة باريس حوالى سنة ١٢٢٨ م وهو نفس العصر الذى بدىء فيه بنقل فلسفة ابن رشد إلى اللاتينية ، وهو — وإن لم يذكر اسم ابن رشد إلا مرة واحدة — قد نقد آراءه فى عدة مواضع من كتبه معزوة حينا إلى أرسطو ، وحينا آخر إلى بعض شراحه من الإغريق والعرب الذين هم فى رأيه مستوون فى الضلال والزندقة . فمن ذلك مثلا نسبته فى أحد

مؤلفاته وحدة العقل إلى أرسطو وإلى بعض تلاميذه المجهولى الأسماء وتعليقه على هذه النسبة بقوله : إن أرسطو تخيل هذه النظرية ليفر بها من العالم العقلى الذى قال به أفلاطون .

ومن ذلك أيضا عزوه أضلولة أزلية العالم (على حد تعبيره) إلى أرسطو وابن سينا .

ويرى الأستاذ رينان أن جيوم كان خصما لابن رشد دون أن يعرفه . ومن آيات ذلك أنه فى المرة الوحيدة التى ذكر اسمه فيها أعلن أنه فيلسوف جدنبيل ، وأن تلاميذه هم الذين شوهوا آراءه (١) .

عند ألبير الأكبر : ١٢٠٦ — ١٢٨٠ م كان هذا الفيلسوف يعرف ابن رشد أكثر من جيوم ويقترب من فهم مبادئه كثيراً على الرغم من أنه كان تلميذا وفيا لابن سينا ، وبالتالى لم يكن يضع ابن رشد فى الصف الأول بسبب اقتناعه برفعة ابن سينا عليه . وليس هذا فحسب ، بل إنه قد وقف جانبا هاما من مجهوده على محاربة ما لم يَرُقهُ من آرائه فمن ذلك أنه هاجم نظرية العقل الرشدية مهاجمة عنيفة ، فكتب فيها فى سنة ١٢٥٥ مؤلفا خاصا ، كله حجج منطقية بدأه بثلاثين قياسا تؤيد كلها فكرة وحدة العقل التى قال بها ابن رشد والتى قرر فيها أن لجميع أفراد الانسان عقلا واحدا ثم ذكر بعد ذلك ستة وثلاثين قياسا ضد هذا الرأى ، فكانت النتيجة أن تفوقت فكرة خلود النفس

---

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 225 sq.

الذاتية بستة أقيسة لم يسبق لخصومها أن نقضوها .

وفى سنة ١٢٦٩ أعاد الهجوم من جديد على الفلسفة الرشدية فى محاضراته فى جامعة باريس ، وكانت مهاجماته الأخيرة تدور كلها حول فكرة أن العقل المفارق الذى يشع على الأفراد البشرية من الخارج والذى هو وحده الأبدى فكرة بغيضة (١) .

عند القديس توماس الإكوينى ١٢٢٧ — ١٢٧٥ م . يعد مسلك هذا الفيلسوف بازاء ابن رشد من أغرب المسالك ، إذ يحدثنا رينان أنه كان طليعة تلاميذه اللاتينيين وأكبر خصومه فى نفس الوقت ، فقد استعار منه أسلوبه فى الكتابة وأنهاجه فى الشرح والتعليق التى كانت مجهولة فى الغرب تمام الجهل ، وقد اعترف بأنه أعظم شراح أرسطو وبأنه جدير بالاجلال فى بعض نواحى مذهبه ، ولكنه قرر أيضا أنه هو مؤسس أحد مذاهب الزندقة الجديرة بالجحيم .

ومما هاجمه القديس توماس من آراء ابن رشد نظريات الهيولى ودرجات المبادىء الأولى ، ومهمة العقل الأول الذى هو عنده معلول وعلة فى نفس الوقت ، وجحود العناية الالهية ، واستحالة الخلق من العدم ، ووحدة العقل .

لم يقف القديس توماس عند هذا الحد ، بل أعلن أن أرسطو كان معذورا بعض الشىء فى أخطائه ، أما ابن رشد فلا عذر له فى

---

(١) Renan, ibidem, p. 231 sq.

أخطائه من جهة ، ومن جهة أخرى قد انحدر نحو الأضاليل أكثر من الفلاسفة السابقين فغالى فى تحميل نصوص أرسطو ما لا تطيق ليقتادها نحو الزندقة ويهوى بها فى الظلام الذى حاول أرسطو أن يتخلص منه حينما اهتدى إلى المحرك الأول ، ففاق به الفلاسفة القدماء الذين لم يروا فى الكون إلا الحركة والمتحركات ، والتغير والمتغيرات .

أما نظرية وحدة العقل فقد سلك القديس توماس فى نقضها مسلكا لبقا ، إذ حاول أن يضع أيدى الباحثين على التصادم الذى بين ابن رشد وبين أسلافه من فلاسفة الإغريق والعرب فيها ، وأن يثبت أن جميع فلاسفة العرب اتفقوا على أن العقل شخصى لدى كل فرد ، ولما تم له ما أراد أخذ يهاجم نظرية ابن رشد فى عنف ، وكذلك حمل على فكرة اتصال العقل السلبي بالعقل الإيجابى ، وفكرة إدراك المفارقات . وقد عنى بايضاح المعاندة بين رأى أرسطو ورأى ابن رشد فى هذه النظرية ، وكأنه كان يريد أن يقول له إنك قد قدست أرسطو فى أكثر من موضع من كتبك ، فما بالك فى هذه الفكرة تخالف رأيه الذى يعلن فى صراحة « أن الإنسان لا يستطيع أن يدرك مالا صورة له » ؟ وما دام أن الجواهر المفارقة لاصور لها ، ومادمنا لا ندرك إلا ما له صور فنحن لا ندركها ، ومادمنا لا ندركها فحكمنا عليها بالوجود خاطىء . .

ولا يعترض على القديس توماس فى هذا المقام بأنه يحكم بوجود

الإله مع أنه لاصورة له ، فان المانع من ورود هذا الاعتراض هو أن القديس توماس يعتقد أن الإله يدرك بالنفس التى هى جوهر إلهى محض (١) .

عند جيل الرومى : كان هـذا العالم أحد رجال الدين البارزين فى القرن الثالث عشر ، وكان ألد خصوم العرب فى البيئات اللاتينيه . فمن خلال كتبه رأى الناس للمرة الأولى أن ابن رشد كان عدوا للديانات الثلاث : اليهودية والمسيحية والإسلامية ، وأنه مؤسس الرأى القائل بأن الديانات كلها زائفة وإن كانت نافعة . ولهذا كله نبذ « جيل » آراء ابن رشـد نبذ النواة وصرح بأنه قد أحيـا جميع أضاليل الفلاسـفة السابقين ، وهو أقل منهم عـذرا ، لأنه يهاجم إيماننا بطريقة مباشرة ، وقد أخـذ عليه أنه عاب جميع الديانات كما يرى القـارىء فى كتابيه العاشر والحادى عشر مما وراء الطبيعة طعنه على الشريعتين المسـيحية والاسـلامية ، لأنهما قالتـا بالخلق من العدم . ولقـد نقد الديانات كذلك فى الـكتاب الثـالث من الطبيعة ، ووصـف آراء رجال الدين بأنها صادرة عن الأهواء والأغراض لاعن التعقل والمنطق .

ويعلق الأستاذ رينان على هذا الرأى بما معناه :

« إن جيل الرومى فى كتابه المسـمى « أضاليل الفلاسـفة » قد طعن على جميع فلاسـفة العرب مثل الـكندى وابن سـينا وابن رشـد

---

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p.242 sq.

وابن ميمون ، وهو فيما يختص بابن رشـد قد اقتصر على قراءة ناحية واحـدة من نواحيه من جهة ، ولم يفهم مرمى كلامه من جهة ثانيـة ، فجمع من ألفاظه كل ما شاكه ، واستنتج منه حكمه عليه بدون تعمق . ولهذا تعتبر آراؤه عن ابن رشد آراء شخصية (١) .

عند ريمون لول : كان هـذا اللاهوتى المتعصب أشـد من سالفه مقتا لابن رشد ، لا لشيء إلا لأن فلسفته كانت فى نظره تمثل الاسلام الذى كان هدمه قصوى غاياته وأعذب أحلامه .

ولهـذه الغاية طاف فيما بين سـنتى ١٣١٠ — ١٣١٢ م بمـدن : پاريس ، وفيينا ، ومونبلييه ، وجينوا ، ونابل بقصـد إلقاء خطب فيها لنقض مذهب ابن رشد والغض من قيمته . وفى سنة ١٣١٣ رفع إلى البابا التماسا يطلب إليه فيـه أن يحظر على المسـيحيين قراءة كتب ابن رشـد . وبالإجمال قد وقف حياته كلها على مهاجمة المذهب الرشـدى حتى سماه بعض المؤرخين : أمير المهاجمين ، وصرحوا بأنهم لا يعرفون عدد رسائله فى مخاصمة ابن رشد لـكثرتها . وأشهر مثيرات الخصومة بينهما هى مشكلة الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسـفية وأيهما أثبت ، ولـكن من أشد دواعى الأسف أن رسائل هذا المؤلف لم تزل مخطوطة فى مكاتب پاريس ولم تدرس دراسة تمحيص حتى الآن (٢) .

---

(١) Renan, ibidem, p,252 sq.

(٢) Renan, ibidem, p. 255.

كان من نتائج حملات هؤلاء المتعصبين من رجال الدين على الفلسفة الرشدية أن اختفى ابن رشد الحقيقي وحل محله ابن رشد آخر كافر جاحد لحدوث العالم والعناية الإلهية والثالوث وفائدة الصلاة والاحسان وخلود النفس والبعث ولم يخفت صوت هذه الخرافات بتقدم الزمن كما يتبادر إلى الذهن ، بل بالعكس قويت وتضاعفت فى القرن الرابع عشر ، فأصبح ابن رشد فى نظر أكثرية الخاصة والعامة مصدر أفظع سباب وُجّه إلى السماء ، بل إن البابا جريجوار التاسع قد أعلن أن ابن رشد قد صرح بأن العالم قد انخدع بثلاثة مضللين وهم : موسى وعيسى ومحمد . وعلى أثر هذا الاتهام من جانب البابا زعمت الجماهير أن هناك كتابا بهذا العنوان « المضللون الثلاثة » ونَسَبَتْه على التتابع إلى : ابن رشد ، ففريدريك الثانى ، أمبراطور ألمانيا ، فبوكاتشو ، فماكيافيلى ، فبومبونازى ، فكامبانيلا ، فجيوردانوبرونو ، فاسبينوزا ، فهوبس . وعلى العموم عزى هذا الكتاب الخفى إلى كل من سخطت عليه الكنيسة فى ذلك العصر ، وفى عصر النهضة والعصر الحديث . ويؤكد الأستاذ رينان أن هذا الكتاب لم يوجد قط وأنه إحدى خرافات تلك العصور .

لم يقتصر خصوم ابن رشد من الخاصة وأشياعهم من الجماهير على ما أسلفناه من التهم ، بل قدرموه بأنه كان أول الأمر مسيحيا ثم تهود ثم أسلم ثم صار لادينيا ، وأنه أعدى أعداء المسيحيين ، وقد دعاه

جيرسون فى كتبه بالملعون أو النابح المسعور ، وصوره بعض المصورين فى أعماق الجحيم مع المسيخ الدجال .

ويرى الأستاذ رينان أن من العوامل التى تضافرت على نسبة هذه الآراء كلها إلى ابن رشد هو بغض « فريدريك الثانى » للبابا واحترامه للثقافة الاسلامية ولا سيما منتجات ابن رشد ، فقد شجعت هذه الحماية أصحاب الميول الإلحادية على إرضاء رغباتهم حتى إذا رأوا الخطر قد أحدق بهم ، لصقوا هذه الآراء بابن رشد لكى ينجوا من العقاب ، فانتهت هذه الخطة بتحميل ابن رشد من الآراء ما لم يدر له بخلد (١).

غير أن فى هذا الضجيج الذى كان يصلصل حول الفلسفة الرشدية برهانا ساطعا على أن هذه الفلسفة كانت ذات أهمية عظيمة من جهة ، وذائعة فى البيئات العلمية من جهة أخرى . وأهم المواضع التى أوت إليها هذه الفلسفة فوجدت فيها صدورا رحبة وعقولا مستعدة للبحث والتحليل هى جامعة باريس ، ومدرسة الفرنسيسكانيين وجامعة پادوا .

فأما الرشدية فى جامعة باريس فكانت كحلقة متممة لسلسلة المدرسيين . وأما مدرسة الفرانسيسكانيين فهى أقل أورتودوكسية من الدومينيكانيين ، وكان بين زعمائها مفكرون أحرار بلغوا من الجرأة واستقلال الفكر حداً جعلهم يتهمون بالزندقة فى روما مثل « دانس

(١) Renan, ibidem, p. 295.

سكوت » و « أوكام » وأضرابهما . وأكثر من هذا أن « ألـكسندر دى هاليس » مؤسس هذه المدرسة كان فى مقدمة الداعين إلى الفلسفة العربية . وأن أكثرية الفقرات التى أدانهـا البابا فى سـنة ١٢٧٧ م كانت تدرس فى مدرسة الفرانسيسكانيين معزوة إلى ابن سـينا وابن رشد ، وأن أحد أعيان تلاميذها وهو « روجيه بيكون » قد صرح بأنه يؤمن بصـحة فـكرة العرب عن العقل الايجابى ، وقرر أن النفس البشرية وحدها غير قادرة على المعرفة ، وأن الفلسفة ليست إلا نتيجة إضاءة خارجية إلهية ، وأن العقل الايجابى الذى هو مبدأ هذه الاضاءة ليس جزءا من النفس ، وانما هو مفارق ، وهو لهـا كالنور للألوان ، وكالربان للسفينة .

كان هذا الاقتناع من جانب « روجيه بيكون » أحد البواعث التى حملته على إجلال ابن رشد وجعلته يقول عنه ما يلى :

إن فلسفة ابن رشد التى ظلت زمنا طويلا مهملة من بعض العلماء ومذمومة من البعض الآخر قدآن لها اليوم أن تظفر بمناصرة أعقل الممتازين . ويمكن أن يقال الآن بوجه عام : إن مذهب ابن رشـد قد قدر فى هذا العصر حق قدره وان كان ذلك لا يمنعنا من أن نأخذ عليه فى بعض نواحيه مآخذ بسيطة .

(٢) فى جامعة باريس

من المعروف أن بعض مؤلفات أرسطو قد صارت منذ سنة ١٢٥٥

ضمن منهج كلية الفنون بجامعة باريس رغم الحروب الشعواء التى أعلنها عليها « البابوات » ولكن هذه المؤلفات كانت تدرس فى تلك الكلية فى ذلك العهد دراسة محايدة لا يشتغل القائمون بها بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة .

ولما كان من الضرورى أن يستعين الأساتذة المكلفون درس مؤلفات أرسطو بما كتبه الشراح عليها ، فقد قام الأستاذ « سيجيه البرابانى » بدراسة واسعة لشروح ابن رشد على كتب أرسطو استغرقت أكثر من أحد عشر عاما منذ سنة ١٢٦٦ إلى سنة ١٢٧٧ فكانت هذه الدراسة مبدأ الحركة التى عرفت فيما بعد باسم « الرشدية اللاتينية » والتى كانت ترمى إلى كشف كل لبس يحوط آراء أرسطو فى النقط الأساسية من مذهبه وهى أزلية العالم وجحود علم الاله بالجزئيات وإنكار انشغال العناية الالهية بعالم ما بعد فلك القمر ، ووجوب صدور المعلولات عن عللها دون أى استثناء ، ووحدة العقل المفيض بالنسبة لجميع بنى الانسان وزوال شخصية النفس بتفكك الجسم .

كان الاستاذ سيجيه أثناء دراسته هذه النظريات لا يضيف إلى إيضاحها إلا ملاحظات موجزة يشير بها إلى أن هذه المبادىء تتعارض مع المسيحية ثم يعقب على هذه الملاحظات بقوله : لا ريب ان الدين هو المحق ، ومع ذلك فبعض الفلاسفة يرون عكس هذا الرأى غير أن هذا التبصر الذى توخاه سيجيه فى دراسته لم يحل دون إدانته فى نظر رجال الدين واضطهادهم إياه ، ففى سنة ١٢٧٠ أدان أسقف

باريس ثلاث عشرة فقرة من فقرات ابن رشد تتعلق بنظريات أزلية العالم، والقضاء والقدر، وإنكار علم الاله بالجزئيات، ووحدة العقل المفيض . وفى سنة ١٢٧٧ أمر البابا جان الحادى والعشرون ذلك الأسقف باجراء تحقيق كانت نتيجته إدانة مائتين وتسع عشرة فقرة ومن الغريب أن القديس توماس كان قد أقر كثيراً من هذه الفقرات، فكانت إدانة سيجيه إدانة غير مباشرة للقديس توماس فتحت باب معركة حامية الوطيس بين أنصار توماس وخصومه .

وعلى أثر هذا الحكم طرد « سيجيه » من الجامعة ثم دعى إلى المحاكمة فحكم عليه بالسجن المؤبد، ولكن سكرتيره قتله فى سنة ١٢٨٢ .

على الرغم من هذا الاضطهاد استمرت الحركة الرشدية فى طريقها وكان لها من النتائج ما ينتظر من مثيلاتها من الحركات العنيفة تضعف حينا فيقل أنصارها وتقوى حينا آخر فيظهر لها أنصار جدد . ومن مظاهر قوتها بعد حادث « سيجيه » أن قام « جان الجاندونى » بتدريس هذه الآراء من جديد فى تلك الجامعة، فأصدر « الباباجان الثانى والعشرون» قرارا بطرده من حظيرة الدين رغم أنه قال فى دفاعه عن نفسه : إنه يؤمن بما جاء فى الدين، ولكنه لا يستطيع أن يدلل عليه، فهنيئا للذين يستطيعون التدليل، أما أنا فليس فى وسعى بازائه إلا الإيمان بالقلب .

(٣) فى جامعة پادْوَا

تمتاز هذه الجامعة عن غيرها من الجامعات بميزتين أولاهما أنها

انفردت بتسجيل عقليات العصور الوسيطة ومعارفها وأخلاقها وعاداتها إلى حد أن الباحثين لا يكادون يعثرون على أصدق صور تلك العهود إلا بين صفحات مؤلفاتها . وثانيتهما أن الفلسفة الرشدية بقيت بين جدرانها حتى العصر الحديث على حين أنها انمحت انمحاء يوشك أن يكون تاما من جميع الجامعات الأخرى .

كان الطب هو السبب الأول الذى اقتاد الفلسفة الرشدية إلى جامعة بادْوَا فى النصف الأول من القرن الرابع عشر . وكان « بيير الألبانوِى » أول من عملوا على وضع ابن رشد فى صف أرسطو . وقد أحنق عليه انتصاره لحكيم قرطبة السلطة الدينية فأمرت بالقبض عليه لتعدمه كما كان مألوفا فى ذلك العصر ، ولكنه توفى أثناء التحقيق وفاة طبيعية ، فدفع الحنق أولئك المتعصبين إلى إحراق جثته .

ومن أولئك الأساتذة الذين ساهموا فى تثبيت الفلسفة الرشدية فى جامعة بادْوَا « جريجوار الريمينى » و « جيروم فيرارى » و « جان الجاندولى » الذى كان أستاذا فى باريس والذى طرده البابا من حظيرة الدين فى سنة ١٣٢٦ والذى كتب شروحا طويلة لكتب أرسطو وابن رشد . ومنهم أيضا « أوربانو البولونى » الذى كتب فى سنة ١٣٣٤ شرحا لشرح ابن رشد على كتاب الطبيعة لأرسطو ، فأحدث بذلك سنة اعتبار ابن رشد من كبار الفلاسفة الجديرين بالشرح ، وكان أول العاملين على حلوله فى تلك الأوساط محل أرسطو .

ومنهم أيضا « پول البندقى » المتوفى فى سنة ١٤٢٩ والذى كان من أكبر علماء عصره المتضلعين .

كان « پول » أوجوستانيا شديد التدين ، ولكنه وافق على كثير من نظريات ابن رشد وتحمل مسئولياتها أمام دينه . وكان يعلن أن ابن رشد هو أجل من فهموا فلسفة أرسطو ، ولكن كانت هناك مدرسة قد تأسست فى ذلك العهد لإحياء المعارف الإغريقية ، وكان على رأسها « نيقولا فافا » فأعلنت بلسان زعيمها أن ابن رشد أساء شرح كثير من نظريات حكيم استاجيرا ، فاتفق أشياع النظام الدينى الذى كان « پول » و« فافا » ينتسبان إليه على أن تعقد مناظرة بين هذين العالمين يؤيد فيها كل منهما رأيه بالحجة والبرهان ، فعقدت هذه المناظرة وحضرها ثمانمائة من رجال الدين ، فكان النصر فيها حليف « فافا » على « پول » وابن رشد ولكن هذه الهزيمة التى أصابت پول لم تتعد البيئات الدينية لأنها - فيما يظهر - كانت مدبرة . أما فى البيئات الجامعية فقد بقى سلطانه العلمى عزيزا ساميا لم يمسه أدنى احتقار ولا ضعف .

ومن زعماء هذه المدرسة أيضا : « جايتانودى تيين » سنة ١٣٨٧ — ١٤٦٥ وكان من أسرة عريقة فى إيتاليا . وقد ساهم بموهبته ومعارفه ومجهوده وثروته فى إعلاء المذهب الرشدى وتثبيت أهميته فى جامعة پادْوَا .

كان حظ هذا العالم أسعد من حظوظ كثير من أسلافه فسطع

نجمه فى أوروبا كلها وطبعت مؤلفاته عدة طبعات رغم أن الباحثين المحدثين يرون أن مذهبه كان أقل وضوحا من مذهب « يون البندقى » بل ان من يتعمق فى قراءة كتبه يظهر له أنه لا يتفق مع ابن رشد فى كل نظرياته على الرغم من أنه يزعم هذا ، ولكن لعل السبب فى شهرته هو أنه قام بجهود كبير فى الدعاية لابن رشد من جهة وفى التوفيق بين الشارح (١) وبين الدين لا سيما فيما يتعلق بخلود النفس .

ولقد نجح « جايتانودى تيين » فى رفع ابن رشد حتى صار بفضل دعايته الحكيم الأول الذى لا ينازع فى پادوا ، وبولونى ، وأصبح أهم ما يشغل أساتذة الفلسفة فى جامعتى هاتين المدينتين هو شرح الشرح الكبير لابن رشد .

وفى سنة ١٤٨٠ ألفت كاساندرافيد يليه — وهى إحدى شهيرات عالمات مدينة البندقية — رسالة أيدت فيها تأييداً علميا بعض النظريات الرشدية فنالت بها جائزة الفلسفة الكبرى .

غير أن كل أولئك العلماء إلى هذا العهد لم يكادوا يتعدون حدود الشرح والتعليق والتوجيه ، ولم يكد القرن السادس عشر يحل حتى سرت فى جامعة پادوا روح الابتداع ، وكان بومبونازى أحد ممثلى هذا العصر الابتداعى الجديد تمثيلا صادقا ظهرت آياته فى مؤلفاته ومحاضراته التى يلمح الباحث فى كل صفحة من صفحاتها مجهوداً محترما

---

(١) كانت كلمة الشارح إذا أطلقت منفردة فى تلك العصور لا تنصرف إلا الى ابن رشد .

للتخلص من أغلال التقليد الذى رزح القدماء تحت نيره زمنا طويلا .

ولما كانت مشكلة خلود النفس فى ذلك العهد أهم المشاكل الفلسفية وأعوصها ، فقد كان طلاب الجامعة إذا أرادوا أن يسبروا غور الأستاذ الجديد يصيحون به فى المحاضرة الأولى هاتفين : نريد مشكلة النفس .

ولما كان بومبونازى يجحد خلود النفس، وكان يعلم أن ابن رشد قد قرر أن العقل الانسانى يفقد بعد الموت شخصيته ويعود إلى الإله ، وبالتالى هو لا يفنى ، فقد استعان بومبونازى عليه بنصوص أرسطو وبأقوال شراحه ولا سيما الاسكندر الأفروديزى الذى جحد خلود النفس جحوداً صريحاً ، وبمعونة هذه القوى استطاع أن يهاجم المذهب الرشدى فى نظريتى وحدة النفس وخلودها (١)

وقصارى القول ان بومبونازى ظل طول حياته يحارب المذهب

---

(١) لهذا السبب يعترض الاستاذ رينان على وضع بومبونازى بين الرشديين فيقول ما ملخصه يجب أن نفهم معنى الانتساب إلى ابن رشد ، فاذا كان يصح أن يدعى مفكرو النهضة القلقون الثائرون ضد الحجر والطغيان الدينيين رشديين رغم أنهم كانوا ماديين جاحدين ، وكانوا يختفون حول ستار الشرح ليصلوا إلى تقرير آرائهم فان بومبونازى يكون رشديا ، ولكن إذا كان معنى هذه الكلمة أنه من أنصار وحدة العقل فانه ليس رشديا ألبتة ، بل إنه على الطرف المناقض للرشدية فى هذا الرأى ، وأكثر من ذلك أنه كان يرتاب فى أن ابن رشد نظر إلى هذه المشكلة نظرة جدية وفهمها كما ينبغى .

Renan, Averroès et l'averroïsme, p.361.

الرشدى فى شخصيتى نوفوس وكيلينى اللذين كانا فى طليعة المدافعين عن المذهب الرشدى فى القرن السادس عشر .

وفى الواقع أن البابا ليون العاشر حين رأى حرية الفكر قد بدأت تقلق الجماهير ، وكلّ إلى « نيفوس الرشدى » نقض آراء بومبونازى ، وبهذا أصبحت الرشدية حاملة لواء الدفاع عن « الأورتودوكسية » وليس هذا غريبا ، إذ من يوازن بين الرشدية والآراء الجديدة التى أعلنها بومبونازى — وخاصة فيما يتعلق بخلود النفس — يتضح له أن الرشدية أقرب كثيرا إلى التعاليم الدينية من البومبونازية .

غير أن بومبونازى كان له أنصار وأصدقاء وحُماة حتى فى بلاط البابا نفسه ، وهذا هو السر فى نجاته من الاحراق ، ولكن لما لم يكن ذوو السلطة من رجال الدين يستطيعون مجابهة الشعب بحماية أحد الزنادقة ، فقد جعلوا يدينونه فى الظاهر ، وينقذونه من وراء ستار ، بل إن البابا والكاردينال « بامبو » وأشياعهما كانوا يشجعونه فى الخفاء على مهاجمة الرشدية ويدفعون المال فى الظاهر إلى نيفوس لينقض آراءه

وفى سنة ١٥١٢ م أدان قنصل « لاتران » جامعة پادوا ، فلم يفت ذلك من عزم بومبونازى ، بل زاده عنفاً وهجوما على الآراء الرشدية والتعاليم الدينية ، وقد ظل كذلك حتى صدر فى سنة ١٥١٨ أمر يعلن أنه ثائر على قنصل لاتران

وفى ذلك الوقت نفسه قدم « ريمون لول » التماسا إلى البابا يطلب فيه إحراقه ، ولكن البابا كان أذكى وأحب إلى العلم من أن يقوم بمثل هذا العمل الوحشى . وكل ما فعله فى هذا الصدد هو أنه أمر نيفوس بأن يكتب نقضا جديدا لمؤلفات بومبونازى الاخيرة .

هذا هو موجز خصومة « بومبونازى » مع « نيفوس » أما خصومته مع « كيلينى » فقد كان لها مظهران ، أحدهما كان الحكم فيه للسلطات الدينية ، وكان المنتصر فيه دائما « كيلينى » وثانيهما كانت الكلمة الفاصلة فيه للخاصة والمثقفين . وكان النصر فيه حليف « بومبونازى » على طول الخط .

ولما اشتعل أوار الحرب فى ذلك العهد بين فرنسا وإيتاليا ، اضطر هذان الأستاذان إلى مغادرة « پادوا » إلى « بولونى » فى سنة ١٥٠٩ م وهناك استؤنف بينهما النضال العلمى إلى أن توفيا حوالى سنة ١٥٢٠ م .

خلا الجو بعد ذلك للفلسفة الرشدية فانفردت بالسلطان فى جامعة « پادوا » ولكن بعد أن أزال منها مهرة الأساتذة أكثر ما يصطدم مع التعاليم المسيحية ، فعادت حركة الترجمة فى كتب ابن رشد إلى النشاط من جديد ، ولكنها لم تكن أقل رداءة من الترجمة القديمة ، لأن أصلها العبرى نفسه كان سيئا .

غير أن هذه السيادة الرشدية المغالية كانت قد أحدثت من قبل رد فعل عنيفا بين المجددين ، فنهض أنصار الثقافة الهيلينية الذين كانوا يتعالون

على معاصريهم بأنهم هم وحدهم العلماء الحقيقيون بالهيلينية الصحيحة وأعلنوا احتقارهم لتلك الهيلينية الزائفة المشوهة الآتية عن طريق العرب ، وذهبوا إلى ماهو أبعد من ذلك فصرحوا بأن آراء ابن رشد غير قابلة للمعقولية ، وغير جديرة بالعقل المثقف . وبالايجاز كانت غايتهم أن يضعوا كل تراجمة القرون الوسيطة وشراحها فى الدرك الأسفل من الاهانة والازدراء .

وفى ٤ أبريل سنة ١٤٩٧ صعد « نيقولا توماس » للمرة الأولى على المنصة ليدرس أرسطو باللغة الاغريقية . وعلى أثر ذلك احتدمت معركة حامية الوطيس بين الأرسطوطاليسية العربية من خلال ابن رشد ، والأرسطوطاليسية الاغريقية من خلال مؤلفات أرسطو نفسه وتلاميذه وشراحه من الاغريق . وقد ساعد على تفاقم هذه المعركة اتجاه العقول فى ذلك الحين إلى أفلاطون ، إذ أن دراسة هذا الأخير فى كتبه أبانت للمثقفين أن العرب كثيرا ما كانوا يخلطون بين آراء هذين الحكيمين مخدوعين بالتلفيق الاسكندرى . وقد بدأت هذه النهضة الأفلاطونية فى مدينة فلورانسا التى هامت بآراء أفلاطون فى كل نواحى حياتها هيا ما جعل العلماء يطلقون عليها اسم « المدينة الروحية » .

كان « بيك دى لاميراندول » صورة أمينة لتلك المعارك

والمناضلات ، ففى كتبه يعثر الباحث على الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والرشدية وبقية النزعات المختلفة والمذاهب المتباينة المعروفة إذ ذاك مفصلة تفصيلا يختلف باختلاف قيمها وحظوظها فى ذلك الحين . وأكثر من ذلك أنه كان يتباهى بأنه يستطيع أن ينصر أية فكرة فى جميع المشاكل التى يمكن الانسانية أن تعرفها . وقد أضاف أحد الخبثاء فيما بعد (ولعله فولتير) إلى هذه الجملة ليسخر من صاحبها قوله : بل ومشاكل عديدة أخرى . وقد صارت هذه الجملة الساخرة المضافة إلى جملة « بيك دى لاميراندول » مثلا يضرب للسخرية من التباهى ، ولكن هذه السخرية لم تكن عادلة من جانب ذلك الساخر فقد كان « بيك دى لا ميراندول » دائرة معارف كاملة . وقد أحصى جميع المشاكل التى دارت أو يمكن أن تدور حولها المجادلات الانسانية فى تسعمائة مشكلة وأعلن مقدرته على حلها بالحجج المنطقية .

إنتهت هذه المناضلات بانتصار الهيلينية الصحيحة فى جميع جامعات أوروبا ومدارسها وانهزام الرشدية فيها ما عدا جامعة « پادوا » فقد بقى ابن رشد مستمتعا فيها بشىء من الاحترام وإن كانت سيادته الأولى قد انمحت . فمثلا : « زارابيلاّ » — وهو أستاذ الفلسفة فى جامعة پادوا من سنة ١٥٦٤ إلى سنة ١٥٨٩ — كانْ يعتمد فى فهم الفصول الغامضة من كتب أرسطو على شروح ابن رشد إلا فيما يتعلق بنظرية خلود

النفس ، فقد كان يتبع فيها « بومبونازى » وقد كان « ألبيرتى » و « كريمونينى » ينسجان على منوال « زارابيلا » فيدعوان إلى نظريات ابن رشد ما خلا نظرية خلود النفس .

وفى سنة ١٦١٩ أمرت السلطات الدينية أساتذة جامعة پادوا بنقض كل ما يدرسونه فيها من ضلالات أرسطو . فلما وصل هذا الأمر إلى مسمع كريمونينى ، احتج عليه وأجاب بلهجة حادة ملؤها الكرامة والعظمة قائلا : إنه جاء إلى هذه الجامعة ليبسط آراء أرسطو ويشرحها فاذا اتهم باللادينية ، استطاع أن يدافع عن نفسه ، وهذا هو كل ما يمكنه عمله .

لهذا يعتبر كريمونينى آخر ممثلى الفلسفة الرشدية فى جامعة پادوا . وكانت وفاته فى سنة ١٦٣١ بمثابة وضع الحد الأخير لدراسة الفلسفة العربية فى الغرب . (١)

هذا هو مجمل تاريخ الثورة العقلية التى أحدثها ابن رشد فى الغرب وقد بان منه أن أهمية هذا الفيلسوف قد بلغت فى أوروبا حدا لم تبلغ عشر معشاره فى البيئات الاسلامية ، إذ أنه ظل بطل المعارك العلمية التى اشتعل أوارها فى أواخر القرون الوسيطة فى أوروبا حتى نهايتها فى العصر الحديث فكانت المحاورات تدور حول كتبه والمؤلفات

(١) Renan, Averroès et l'averroïsme, p. 325-432.

تكتب لشرح مذهبه ، والمحاضرات تلقى فى تفسير آرائه . وكان فريق يصفه بأنه منير العقول ، وآخر يرميه بأنه مبدع الشك أو منكر الديانات أو هادم الحق كما أبنا ، ولكن جميع علماء تلك العصور — اذا استثنينا منهم واحدا أو اثنين — كانوا متفقين على أنه أقدر شراح أرسطو على الاطلاق . ولهذا كان خصومه أنفسهم من رجال الدين المتعصبين لا يستطيعون الامتناع عن إجلاله .

تم بعون الله وتوفيقه فى ابريل سنة ١٩٤٨



من منتجات المؤلف

كتب طبعت بالعربية

(١) الفلسفة الشرقية (دار التوزيع ودار إحياء الكتب العربية)

(٢) الفلسفة الاغريقية (جزءان) فى الدارين المذكورتين

(٣) الفلسفة العامة (لدى المؤلف)

(٤) مشكلة الالوهية (دار إحياء الكتب العربية)

(٥) الأخلاق النظرية (لدى المؤلف)

(٦) الفلسفة الاسلامية فى المغرب (جمعية الثقافة الاسلامية وشهيرات المكتبات)

(٧) المذاهب الفلسفية العظمى فى الفلسفة الحديثة (دار إحياء الكتب العربية)

(٨) نفثات ولمحات (لدى المؤلف)

(٩) الفلاحون «طبعة ثانية» (دار الاعلانات الشرقية)

(١٠) كولومبا (دار الكاتب المصرى)

(١١) الضحية (دار الاعلانات الشرقية)

وهذه الثلاثة الأخيرة مترجمة عن الفرنسية

كتب تحت الطبع

(١) الفلسفة الاسلامية فى المشرق

(٢) مشكلة المعرفة